





Das Dogma

von der

Menschwerdung Gottes.

Im Geiste des hl. Thomas

dargestellt

von

Constantin von Schaezler.

> Omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est.
>
> 1. Joann. IV. 3.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats zu Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1870.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Diese Schrift dürfte vielleicht schon ihres Gegenstandes wegen eine wohlwollende Aufnahme beanspruchen. Die Wissenschaft von unserem Heiland Jesus Christus, wozu sie einen Beitrag liefern möchte, ist jedem Christen nothwendig, und dass davon die Wohlfahrt der Kirche grossentheils abhänge, hat noch jüngst eine deutsche Kirchenversammlung, das Kölner Provinzialconcil, ausgesprochen. Allein gerade auf dem christologischen Gebiete ist die deutsche katholisch-wissenschaftliche Literatur nicht übermässig reich, zumal im Vergleich mit der ausserkirchlichen Fruchtbarkeit. Sohin ist schon aus diesem Grunde eine neue, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart aus den Quellen geschöpfte Darstellung des Dogma von der Menschwerdung Gottes kein überflüssiges Unternehmen.

Die vorliegende Arbeit aber dürfte noch ausserdem ihrer *irenischen* Tendenz wegen einige Beachtung verdienen. Wie manche Vorgänge aus der letzten Vergangenheit beweisen, sind die auf dem Boden der katholischen Wissenschaft jüngst zur Geltung gekommenen Gegensätze nicht bloss theoretischer Natur noch für den Dogmatiker allein von Interesse, auch das kirchliche Leben wird dadurch in einer Weise berührt, dass ihre endgültige Ausgleichung dringend geboten scheint. Diese aber anzubahnen, ist kaum etwas so geeignet, als die durch gegenwärtige Schrift versuchte Neubelebung der christo-

logischen Studien, denn auch für die Wissenschaft ist Jesus Christus der Heiland [1].

Die Bedürfnisse der Gegenwart haben dieser Schrift auch den Gesichtspunkt vorgezeichnet, unter welchem sie die Menschwerdung Gottes betrachtet. Es liegt ihr vornehmlich daran, das Göttliche an Christus zur Anerkennung zu bringen, die in ihm, allein in ihm vollzogene *persönliche* Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen. Diese Gemeinschaft aber betrachtet sie zunächst ihrem Begriffe nach und sodann ihre weltgeschichtliche Bedeutung. Bildet demgemäss die göttliche Person Christi das eigentliche Thema dieser Schrift, so konnte dabei von seiner heiligen Menschheit nur insoweit gehandelt werden, als nothwendig war, um ihre Stellung im gottmenschlichen Ganzen kenntlich zu machen, und es musste daher einer künftigen Arbeit vorbehalten bleiben, die übernatürlichen Vorzüge der heiligen Menschheit Christi oder die Wirkungen, welche ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes in ihr selber hervorgebracht hat, im Einzelnen darzulegen.

Wie bei meinen frühern Schriften ist auch bei der gegenwärtigen *St. Thomas* mein Führer gewesen, dabei aber, wie schon ein oberflächlicher Blick auf das Inhaltsverzeichniss meines Buches beweist, habe ich auch die ältern Kirchenlehrer nicht vernachlässigt, und gerade dass ich mit ihnen den englischen Lehrer in schönster Uebereinstimmung gefunden habe, musste mich in meinem Vertrauen zu ihm auf's neue bestärken. Diese Methode, welche den Gedanken des Dogma an der Hand der grossen Kirchenlehrer am sichersten zu finden glaubt, ist bekanntlich mehr als ein Mal von dem kirchlichen Lehramt ausdrücklich gutgeheissen und empfohlen worden, und dass sie auch heute noch die

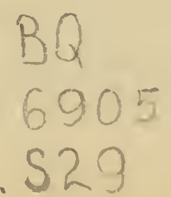
---

[1] Seitdem ich dieses geschrieben habe, sind über die *Gottheit Christi* zwei grössere Werke erschienen, von *Perrone* und *Bade;* sie zu benützen war mir nicht mehr möglich.

trefflichsten Dienste leiste, beweist der Ausgang des langwierigen Kampfes, worein ich wider Willen verwickelt worden bin.

Wer aber etwa versucht sein möchte, den engen Anschluss an St. Thomas für einen unwissenschaftlichen „Buchstabendienst“ zu erklären, den kann ich füglich auf das Beispiel *Kuhn's* verweisen. Auch der berühmte Dogmatiker von Tübingen ist jetzt eifrigst bestrebt, seine Lehre in Uebereinstimmung mit St. Thomas zu bringen, auch ihm „tritt Thomas als Autorität entgegen“, und um den thomistischen Gedanken zu ermitteln, stellt er mühsame Untersuchungen an. Hier haben wir selbstverständlich darüber nicht zu urtheilen, in wie weit der Versuch, thomistisch zu lehren, dem hochbegabten Manne geglückt sei, schon dies allein, dass er überhaupt ihn gemacht hat, ist ein höchst erfreuliches Ereigniss, ein Wendepunkt in der Geschichte der neuern katholischen Theologie in Deutschland, und dass wir uns ohne Selbstüberschätzung das Zeugniss geben dürfen, dazu auch das Unserige beigetragen zu haben, ist eine hinreichende Entschädigung für alles Bittere, das wir unseres theologischen Standpunktes wegen erfahren haben und noch immer erfahren müssen.

Am Feste der hl. Teresia 1869.



Inhalt.

Drittes Kapitel. Das Dogma im Kampf mit dem Protestantismus und den Irrthümern der Neuzeit.

Zweiter Abschnitt.

Die Stellung Christi im göttlichen Weltplan; der Zweck der Menschwerdung Gottes.

Viertes Kapitel. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes.

Fünftes Kapitel. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes.

Sechstes Kapitel. Der Erlösungszweck.

Seite

Dritte Beilage.

Die menschliche Empfänglichkeit für das Göttliche.



Erster Abschnitt.

Die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur; der Begriff der Menschwerdung Gottes.

Erstes Kapitel.

Grundlegung.

§. 1. *Eine menschliche Natur, die der Sohn Gottes zur seinigen gemacht hat, bildet zugleich mit ihm eine und dieselbe Person, welche Jesus Christus heisst.*

„Das Wort ward Fleisch“ (Joh. 1, 14). So bezeugt die hl. Schrift die *persönliche Aneignung* einer menschlichen Natur durch den Sohn Gottes. Dadurch, dass eine menschliche Natur die seinige wurde, ist er selber Mensch geworden. Auch die Schriftlehre von einer leibhaftigen Inwohnung der Fülle der Gottheit in Christus (Kol. 2, 9) legt den Gedanken nahe, der die Fülle der Gottheit Besitzende (die göttliche Person des Sohnes) habe sich einen menschlichen, beseelten Leib zu eigen gemacht, um darin wie in dem seinigen zu wohnen. Obschon selber göttlichen Wesens und obschon daher sein göttliches Sein für keinen Raub haltend, hat er freiwillig Knechtsgestalt angenommen und *insofern* durch seine Menschwerdung sich selbst entleert, ohne sich dadurch seiner Gottgleichheit zu entäussern, die er eben desshalb *auch nach seiner Menschwerdung* nicht wie ein geraubtes Gut ansieht, sondern wie etwas, das ihm vermöge seines Wesens zukommt (Phil. 2, 6 f.).

Das von Ewigkeit beim Vater seiende Leben kommt durch die Menschwerdung seines Sohnes zur Erscheinung (1 Joh. 1, 1 ff.), dadurch nämlich, dass der gleich dem Vater das Leben in sich selber besitzende Sohn (Joh. 5, 26) eine sinnlich wahrnehmbare

Natur zu der seinigen macht. Durch sie wird er selber sichtbar (Joh. 9, 37), und weil sie ihm *persönlich* zugehört, kann von ihrem Inhaber, dem Menschensohn, gesagt werden, wer ihn sehe, habe den Vater gesehen, dass er Eins mit dem Vater, von ihm ausgegangen und vom Himmel gekommen sei (Joh. 3, 13. 6, 38. 10, 30. 14, 9. 16, 28). Der Sohn der Jungfrau heisst der Sohn Gottes (Luc. 1, 35), *er*, Gottes Sohn, wird vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), für die Welt dahingegeben (Joh. 3, 16), und auch von Christus dem Fleische nach legt der Apostel das Bekenntniss ab, dass er Gott sei hochgelobt in Ewigkeit (Röm. 9, 5).

Der Eine Herr, durch den Alles (1 Kor. 8, 6), ist Jesus Christus unmöglich *bloss* seiner menschlichen Natur nach. Jesus Christus also, wenn der Eine Herr auch als schöpferische Ursache von Allem, ist der Eine seiner Menschheit *und* Gottheit nach, beide zusammen also sind der Eine Herr, ein und dieselbe *Person*. Derselbe, durch den und in dem Alles geschaffen, Christus also seiner Gottheit nach, ist zugleich das Haupt der Kirche, diess aber ist er auch als Mensch, sohin seinen zwei Naturen nach Ein und derselbe, Eine Person (Kol. 1, 16 ff.).

Dass er Gott und Mensch zugleich sei, folglich eine menschgewordene göttliche Person, bildet den vornehmsten Charakterzug des im alten Bund verheissenen *Messias* (Is. 9, 6 f. 35, 4 ff. 45, 14 f. Baruch 3, 36 ff. Pslm. 2, 7 ff. 44, 7 f. 109, 1 ff.). Sind also die mit seiner Ankunft verbundenen Ereignisse bereits eingetreten (1 Mos. 49, 10. Dan. 9, 24 ff. Agg. 2, 7 ff. Malach. 3, 1), so ist mit der Messiasidee auch die Menschwerdung Gottes bereits verwirklicht, in Jesus Christus nämlich, der in seiner Person alle messianischen Kennzeichen vereinigt (Is. 7, 14. 35, 5. 49, 6. 50, 6. 53, 2 ff. 55, 4 f. 61, 1 ff. 66, 19. Dan. 9, 26 f. Mich. 5, 2. Zachar. 2, 11. 9, 9. 12, 10. Malach. 3, 1. Pslm. 15, 10. 21, 1 ff. 67, 19. 34. 68, 22).

Auch die *Kirche* begreift in ihren Symbolen die Menschwerdung Gottes als Aneignung einer menschlichen Natur durch die Person des Sohnes Gottes. Diesem Gedanken hat das apostolische Glaubensbekenntniss sowie das von Nicäa durch die Bestimmung Ausdruck gegeben, ein und derselbe sei der von Ewigkeit gezeugte Sohn des Vaters und der Sohn Mariens (credo in Deum Patrem et in Jesum Christum filium ejus unicum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine). Die göttliche Person des Sohnes ist sonach der Inhaber einer menschlichen Natur, weil nur dann zugleich der Sohn der Jungfrau. In diesem Sinne nennt das Concil von Ephesus (can. 11) die menschliche Natur oder das

Fleisch Christi das *Eigenthum des Logos* (*γέγονεν ἰδία τοῦ Λόγου*)[1], und die Synode von Chalcedon schreitet zu der Bestimmung fort, dass in Christus die göttliche und menschliche Natur unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit in Eine Person zusammenlaufen (*σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*), oder wie der hl. *Leo* in seinem Briefe an Flavian sagt: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et *in unam coeunte personam* suscepta est a majestate humilitas.

Worin St. *Augustin* den Begriff der Menschwerdung Gottes findet, dass zwei Naturen (die göttliche und menschliche) Eine Person werden[2], erklärt der hl. *Thomas* desshalb für möglich, weil der Begriff der *Person* weiter ist als jener der *Natur.* Diese umfasst bloss, was die *Wesensbeschaffenheit* eines bestimmten Dinges *als solche* ausmacht (natura est unumquodque informans specifica differentia), eine Person dagegen ist die vernünftige Natur, bei der allein der Begriff zur Anwendung kommt, mit *Allem* was ihr zugehört; das Wort „Person" nämlich besagt eine in ihrer Einzelheit für sich bestehende, individuelle vernünftige Natur (persona est rationalis naturae individua substantia). Ein für sich seiendes Vernunftwesen (Person) kann aber gewisse Eigenschaften besitzen, die nicht wesentlich zu seiner Natur gehören, es kann sohin ebenso gut sein Fürsichbestehen in zwei *verschiedenen* Naturen und jede von ihnen das ihrige in Gemeinschaft mit einer andern haben, ihre *persönliche* Vereinigung in dem Sinne, dass beide nur Eine Person bilden, ist sonach denkbar[3].

Ein Unterschied zwischen Natur und Person findet in Gott, dessen Sein zugleich sein Wesen ist, keinen Raum[4]. Allein *die* Natur, deren Sein nicht zu ihrem Wesen gehört, kann von dem

---

[1] Ebenso der hl. Cyrillus: *Γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν, τοῦ Λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου* (Adversus Nestor. lib. III. op. Paris 1638. t. VI. pag. 77).

[2] De trinit. lib. XIII. cap. 17: Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona, ac per hoc jam ex tribus, Deo, anima et carne.

[3] De union. Verb. incarn. a. 1: Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona, quae non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid, quod non pertinet ad naturam speciei, et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter.

[4] Quodlib. 2. a. 4: In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura.

Inhaber ihres Seins (der Person) unterschieden werden [1]. Hier also, beim Menschen z. B. ist die Person nicht nur das, was mich überhaupt zum Menschen macht, sondern noch etwas dazu, wodurch ich *dieser* Mensch bin [2], kurz eine *für sich bestehende* Natur mit Allem was zu ihr gehört [3]. Sie besteht aber dadurch für sich, dass sie das persönliche Eigenthum keines Andern ist (per hoc quod additur *individua,* excluditur a persona ratio assumptibilis), und die hl. Menschheit Christi ist eben desshalb keine eigene Person für sich, weil sie von einem Höhern, dem Sohne Gottes nämlich, als *seine* Natur besessen wird [4]. Fürsichbestehen heisst daher so viel, als unabhängig von der Vereinigung mit einem Andern das Sein besitzen [5]. Diess Fürsichsein ist aber Sache der Person, denn gerade durch das, was sie als Person vor der Natur als solcher auszeichnet, wird sie zum concreten Einzelwesen und unterscheidet sich eben dadurch von den andern Trägern der nämlichen Natur [6]. Der Begriff der Person , geht sohin bei den creatürlichen Wesen, die manche ihnen nicht wesentliche Eigenschaften besitzen, in dem der Natur nicht auf, sondern schliesst sie nur ein und fügt etwas hinzu, was *nicht* zu ihr gehört. Denn die Person ist ein Ganzes, das in sich zwar vornehmlich eine bestimmte Natur als den Grund ihrer *specifischen* Vollkommenheit begreift, allein nicht Alles, was ihr als *Person* eignet, gehört zu ihrer *Natur* [7].

Desshalb konnte der Sohn Gottes eine menschliche Natur unbeschadet ihrer Eigenart oder ohne sie dadurch mit seiner Gott-

---

[1] Ibid. ad 2: Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

[2] 1. p. q. 3. a. 3: Id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas, et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis.

[3] Sent. lib. III. dist. 5. quaest. 1. a. 3: Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt.

[4] 1. p. q. 29. a. 1. ad 2: Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei.

[5] Ibid. a. 2: Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.

[6] Ibid. ad 3: Persona addit supra rationem essentiae principia individualia.

[7] 3. p. q. 2. a. 2: In supposito (persona) includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei; unde suppositum (persona) significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui.

heit zu verschmelzen, — mit seiner *Person* vereinigen [1]. Der Satz also: die göttliche und menschliche Natur sind in Christus ein und dieselbe Person (unio Verbi incarnati facta est in persona), will nicht dahin verstanden sein, die göttliche Person *als solche* sei aus zwei Naturen zusammengesetzt, was mit ihrer Einfachheit unverträglich wäre, sondern diess allein ist der Gedanke dabei, dass die Person des Sohnes Gottes, unbeschadet ihrer Einfachheit, seit seiner Menschwerdung zugleich *in zwei Naturen* (der göttlichen und menschlichen) als *ein und dieselbe Person* für sich bestehe [2]. Ist nämlich das Fürsichbestehen Sache der *Person*, im Unterschied von der Natur als einer bestimmten Wesensbeschaffenheit, so ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes, wenn dadurch bloss sein Fürsichbestehen auch für eine menschliche Natur die Ursache des ihrigen wird, keine Vermischung der göttlichen und menschlichen *Natur*, sondern bloss die Aneignung einer menschlichen durch die göttliche *Person* des Sohnes, und in *dem* Sinn eine *persönliche* Vereinigung [3]. Diess will sagen: die vom Sohne Gottes angenommene menschliche Natur ist seiner göttlichen *Person* zugehörig, nicht zu seiner göttlichen *Natur* gehörend [4]. Der menschlichen Natur *als solcher* wird dadurch nichts hinzugefügt, noch sie selber in eine andere verwandelt [5].

Diese Auffassung der Menschwerdung Gottes als *Aneignung einer menschlichen Natur durch die Person des Sohnes Gottes* [6]

---

[1] De union. Verb. incarn. a. 1: Si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, in quantum persona Verbi assumendo adjunxit sibi humanam naturam.

[2] Ibid. ad 6: Unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis, hoc enim ejus summae simplicitati repugnaret; sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

[3] Ibid. ad 2: Quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utraque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cujus rationem pertinet subsistere, non autem ad naturam, quae importat essentiam rei.

[4] 3. p. q. 2. a. 2: Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est, quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

[5] Ibid. ad 1: Quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

[6] Contr. gent. lib. IV. cap. 41: Necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis, ut Verbum in humana natura *sicut in sibi propria facta* per incarnationem subsistere ponatur.

wird der Gottheit Christi wie seiner wahren Menschheit vollständig gerecht. Denn Christus ist dabei als *göttliche* Person begriffen, und die Auffassung seiner menschlichen Natur als des *persönlichen* Eigenthums des Sohnes Gottes tritt zugleich der Vorstellung entgegen, als gehe aus ihrer Vereinigung, auf Kosten der menschlichen Eigenart, Eine Natur hervor. Das ist aber erst der allgemeinste Begriff von Christus dem Gottmenschen. Indem die genauere Entwicklung desselben der nachstehenden Untersuchung obliegt, ist sie dabei zunächst auf das Zeugniss Jesu von sich selber und das seiner Apostel angewiesen.

§. 2. Derselbe Jesus Christus, der sich als wahrer Mensch kundgibt, wird als eine göttliche Person durch die Stellung, die er selber seinem göttlichen Vater, dem hl. Geiste und der Welt gegenüber in Anspruch nimmt, so wie durch das ausdrückliche Zeugniss der apostolischen Schriften kenntlich gemacht.

Von dem Hohenpriester auf das Feierlichste aufgefordert zu erklären, ob er Christus der Sohn Gottes sei, steht Jesus nicht an sich als dieser zu bekennen (Mtth. 26, 63 f.). Früher einmal hatten seine Zuhörer dasselbe Bekenntniss dahin verstanden, Jesus nehme die Wesensgleichheit mit Gott für seine Person in Anspruch (Joh. 5, 18), er aber unterlässt nicht bloss, diesem Verständniss seiner Rede entgegenzutreten, sondern gibt ihr vielmehr eine Wendung, die es zu bestätigen scheinen musste. Denn der Anklage auf Gotteslästerung, die ihm seine Aeusserung, dass er so gut wie sein Vater am Sabbath zu wirken befugt sei (V. 17), zugezogen hatte, setzt er einfach die Erklärung entgegen, dass er in Abhängigkeit von seinem Vater und zugleich mit ihm wirke (V. 19). Die thatsächliche Voraussetzung also der gegen ihn erhobenen Anklage, dass er sich göttliches Wesen beilege, wird von ihm zugestanden, denn seine Vertheidigung besteht eben in dem Beweise, sein Verhältniss zu seinem göttlichen Vater sei wirklich dasselbe, welches seine Zuhörer ihm vorwarfen, dass er sich anmasse. Nicht in der Annahme also, dass sich Jesus die Wesensgemeinschaft mit seinem göttlichen Vater zuschreibe, irren sie, sondern weil sie darin eine Gotteslästerung zu erkennen glauben, während er lediglich die Wahrheit gesagt hat. Wie hier aus der Gemeinschaft seines Wirkens mit dem des Vaters, folgerte Jesus seine Wesenseinheit mit ihm bei einer andern Gelegenheit aus seiner gleichen Macht (Joh. 10, 28 ff.).

Der Beweis dafür ist ausserdem, dass Niemand von den Seinen

verloren geht, das Vermögen Todte zum Leben zu erwecken, wovon er nach Belieben Gebrauch macht (Joh. 5, 21). Darum nennt er sich selber die Auferstehung und das *Leben* (Joh. 11, 25). Auch als Mensch ist er das Leben (Joh. 14, 6), derselbe nämlich, dem das Leben inwohnt (Joh. 1, 4), ist zugleich Inhaber einer menschlichen Natur. Gleich dem Vater besitzt auch der Sohn (der menschgewordene) das Leben in sich selber (Joh. 5, 26), und desshalb ist er für andere Menschen die Ursache ihres Lebens, das vom Himmel herabgekommene Brod des Lebens (Joh. 6, 51). Derselbe redet Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 64. 69. 8, 51), und mit ihrer gläubigen Aufnahme ist sein Besitz verbunden (Joh. 5, 24. 6, 47. Vglch. 3, 16. 36. 4, 14. Röm. 6, 23. 2 Kor. 4, 10 f. Kol. 3, 3. 1 Joh. 5, 11. 20. Offb. 1, 18). Ferner ist er die *Wahrheit* selber (Joh. 14, 6. Vglch. 1, 14. 17), das *Licht* der Welt, und seine Nachfolge das Licht des Lebens (Joh. 1, 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. 46). Diese Namen aber (Leben, Wahrheit, Licht) sind nach johanneischem Sprachgebrauch Bezeichnungen des göttlichen Wesens (Joh. 5, 26. 6, 58. 1 Joh. 5, 20). Wie endlich Gott die *Liebe* heisst (1 Joh. 4, 8. 16), so bezeugt auch Jesus von sich, er bleibe in der Liebe des Vaters (Joh. 15, 20. Vglch. 5, 20), was sich von Christus im vollkommensten Sinne bewahrheitet, denn auch die seinige ist die göttliche Wesenseigenschaft, welche die hl. Schrift bezeichnen will, wenn sie Gott die Liebe nennt.

Ein weiteres Zeugniss für die Wesensgemeinschaft Jesu mit Gott ist seine Erklärung, das gesammte Besitzthum des Vaters (folglich auch sein Wesen) sei zugleich das seinige (Joh. 16, 15). Vermöge dieser Gütergemeinschaft hat er eine *Erkenntniss* des Vaters wie ausser ihm Niemand, und allein wem *er* ihren Gegenstand offenbaren will, nimmt daran Theil (Mtth. 11, 27). Bedingt sie doch einen Einblick in das Innere Gottes, und diesen kann einem creatürlichen Geiste allein der in des Vaters Schooss seiende (ihm wesensgleiche) eingeborene Sohn eröffnen, denn ihm allein ist eine unmittelbare Erkenntniss des göttlichen Wesens natürlich (Joh. 1, 18). Ferner nimmt Jesus eine ebenso vollkommene Erkenntniss des Vaters, wie dieser von ihm hat, für sich selber in Anspruch (Joh. 10, 15). Diese kann aber, weil dazu Wesensgleichheit gehört, bloss der von ihm Gezeugte besitzen (Joh. 6, 46), Jesus begründet daher seine Wissenschaft vom Vater mit seinem Ursprung aus ihm (Joh. 7, 29). Der Inhalt seiner Mittheilungen ist von ihm selber bei seinem Vater gesehen worden (Joh. 8, 38). Dem menschgewordenen Sohne — ein weiteres Zeichen seiner Gütergemeinschaft mit dem Vater — ist von diesem das *Gericht*

übertragen, dieselbe *Ehre,* wie dem Vater, gebührt auch ihm, seinem Gesandten (Joh. 5, 22 f. 27), und allein seine Wesensgleichheit mit dem Vater konnte Jesus zu dem Ausspruch berechtigen, der Vater selber werde in ihm sichtbar (Joh. 14, 9).

Wäre der sichtbare Jesus keine göttliche Person, dann könnte er nicht der Gegenstand unserer Anbetung sein. Auf die Frage des Blindgeborenen aber, wer der Sohn Gottes sei, an den er glauben solle, antwortete Jesus, derselbe sei es, den er sehe und der mit ihm rede, worauf er, ohne dass es ihm Jesus wehrte, ja mit seiner nachträglichen Gutheissung, unter dem Bekenntniss seines Glaubens anbetend vor ihm niederfällt (Joh. 9, 35 ff.). Ebenso preist Jesus den Apostelfürsten um des Bekenntnisses willen selig, der Menschensohn sei zugleich der Sohn des lebendigen Gottes (Mtth. 16, 13 ff.). Weil auch als Mensch der *natürliche* Sohn Gottes, nicht bloss gleich den gewöhnlichen Heiligen sein Adoptivsohn, gebraucht Jesus, um seine eigene Gottessohnschaft von ihrem Verhältniss zu Gott zu unterscheiden, ständig die Wendung: *euer* Vater, nicht: unser Vater (Mtth. 5, 48. 6, 8. 7, 11). Gilt doch das Wort des Vaters: Hic est Filius meus dilectus (Mtth. 3, 17. 17, 5), das mehr als eine bloss gewöhnliche Gottessohnschaft, folglich die natürliche bedeutet, — auch dem Menschen Christus.

Jesus schreibt sich indessen die Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30. 17, 22) in einem Sinne zu, dass dabei zugleich sein *persönlicher* Unterschied von ihm zur Anerkennung kommt. Der Vater ist *in* ihm, jedoch so, dass er sich dabei als ein Anderer darstellt (Joh. 10, 38. 14, 10. 11. 17, 21). Nur von einem Andern kann ich sagen, er sei *mit* mir. Diess aber ist das uranfängliche Verhältniss des Sohnes zum Vater (Joh. 1, 1), und auch nach seiner Menschwerdung bleibt es das gleiche (Joh. 8, 29). Nur eine von ihm selber verschiedene Person kann der Vater als einen Andern, als seinen lieben Sohn bezeichnen (Mtth. 3, 17. 17, 5), und nur einer andern Person gegenüber ist eine Anrede möglich, wie Jesus Joh. 17. an den Vater richtet. Auch dass der Sohn vom Vater gesandt wird und seinen Willen zu erfüllen hat, weist auf ihren persönlichen Unterschied hin (Joh. 5, 23. 6, 38. 12, 49. 17, 3).

Derselbe Jesus, der sich einen Menschen nennt (Joh. 8, 40), bezeugt unmittelbar darauf seinen Ausgang von Gott, und dass er wieder zu ihm zurückkehren werde (Joh. 8, 42. 13, 3. 16, 28. Vglch. 3, 13. 6, 63. 8, 14). Mit seinem Ausgang aus Gott meinte er nicht bloss seine zeitliche Erscheinung im Fleische, denn auf Grund desselben hat er ein vorzeitliches Dasein, da er nicht ansteht zu bekennen, bevor Abraham geworden, sei er (Joh. 8, 58).

Dabei ist nicht bloss seine Absicht, die jedem Werden und Vergehen entrückte Wandellosigkeit seines göttlichen Lebens zu bezeichnen. Seinen Gegnern hätte er damit, wäre *nur* diess sein Gedanke gewesen, gar nicht wirksam geantwortet. Ihr Einwurf, wie er denn, obschon noch nicht fünfzig Jahre alt, Abraham gesehen haben könne, war noch keineswegs durch die blosse Versicherung entkräftet, dass er *überhaupt* göttlichen Lebens theilhaftig sei, vielmehr um auf Grund seines göttlichen Lebens mit Recht behaupten zu können, dass er Abraham gekannt habe, muss derselbe Jesus Christus, der als Mensch noch keine fünfzig Jahre zählt, schon *vor* seiner zeitlichen Erscheinung göttliches Leben *als das seinige* besessen haben, als sein *persönliches* Eigenthum. Sein göttliches Leben also ist nicht nur *als solches* wandellos, sondern auch sein *Besitz* desselben. Jenes kann jeder durch seine Geburt aus Gott göttlichen Lebens theilhaftig Gewordene von sich selber sagen (1 Joh. 3, 9. 5, 18). In seinem *Besitze* wandellos ist nur eine göttliche Person, denn sie allein besitzt es vermöge ihres Wesens.

Als der *Erstgeborene* vor aller Creatur (Kol. 1, 15) ist er von Anfang an und ehe die Welt geworden, beim Vater (Joh. 1, 1. 17, 5), sein Erstgeborener, das fleischgewordene Wort, der eigene Sohn Gottes (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. Röm. 8, 32) und als solcher das *Princip des hl. Geistes.* Auch der Geist, sagt Jesus, werde von dem Seinigen empfangen, da Alles, was der Vater besitze, zugleich dem Sohn gehöre (Joh. 16, 14 f.). Weil also der Vater das Princip des hl. Geistes (Joh. 15, 26), ist es auch der Sohn, von welchem sonst nicht gesagt werden könnte, dass er den hl. Geist *sende* (Joh. 15, 26) [1], oder dass er selber ihn schenke (Joh. 20, 22. Apstg. 2, 33). Die Mittheilung des hl. Geistes setzt die Verherrlichung Jesu voraus (Joh. 7, 39. 12, 32); in seinem Namen und auf seine Bitte wird er vom Vater gesandt (Joh. 14, 16. 26), darum heisst er Geist des Sohnes (Gal. 4, 6), Geist Christi (Röm. 8, 9), oder Geist Jesu (Apstg. 16, 7), und auch seine Bezeichnung als des Geistes der Wahrheit (Joh. 15, 26) weist auf seinen Ausgang von dem Sohne Gottes, der wesentlichen Wahrheit, hin.

Bei dieser Stellung Jesu zu seinem göttlichen Vater und dem hl. Geist sowie der Welt gegenüber stimmen wir glaubensfreudig in das apostolische Bekenntniss ein: Mein Herr und mein Gott (Joh. 20, 28). Ja, Jesus Christus ist der grosse Gott (Tit. 2, 13), auch dem Fleische nach Gott über Alles hochgelobt in Ewigkeit

[1] S. *Thomas* 1. p. q. 43. a. 1: Missio importat processionem originis a mittente.

(Röm. 9, 5). In ihm hat die Fülle der Gottheit leibhaftige Gestalt gewonnen (Kol. 2, 9), denn ihr Inhaber, der seinem ewigen Vater wesensgleiche Sohn Gottes, hat einen menschlichen Leib zum seinigen gemacht. Jesus ist daher nicht erst in Folge seiner Annahme an Kindesstatt, wie die andern Gerechten, sondern von Geburt aus heilig (Mtth. 1, 20. Luc. 1, 35), der natürliche Sohn Gottes auch als Mensch. Denn der Mensch Christus ist für uns alle dahingegeben, und desshalb Christus auch als Mensch der eigene Sohn Gottes, weil von ihm der Apostel sagt, dass er für uns alle dahingeben wurde (Röm. 8, 32). Nur wenn sein natürlicher Sohn, ist Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters (Phil. 2, 11), in Jesus Christus aber ist die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater *gesehen* worden (Joh. 1, 14). Auch der sichtbare Christus ist sonach der Eingeborene des Vaters, voll von Gnade und Wahrheit. Der Sohn, in dem Gott zuletzt zu den Menschen geredet hat, der menschgewordene Gottessohn, ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die Gestalt seines Wesens; durch ihn hat Gott die Welt geschaffen und er trägt das All mit dem Worte seiner Macht (Hebr. 1, 1 ff.). Der Gekreuzigte, folglich Christus auch als Mensch, ist der Herr der Herrlichkeit, ein Name, der nur dem *natürlichen* Sohn Gottes zukommt (1 Kor. 2, 8). Der als Mensch gekommene Sohn Gottes also ist der wahre Gott und selber das ewige Leben (1 Joh. 5, 20), das in ihm erschienen ist (1 Joh. 1, 2).

Wie sich Jesus selber einmal einen Menschen nennt (Joh. 8, 40), so mit Vorliebe den *Menschensohn.* Dieser hat die Vollmacht Gericht zu halten (Joh. 5, 27. Apstg. 17, 31), er wird erhöht und steigt dahin empor, wo er vordem gewesen ist (Joh. 6, 63. 12, 34). Ebenso wird die zweite Erscheinung Christi auf Erden als die bevorstehende Ankunft des Menschensohnes vorausverkündiget (Mtth. 24, 27. 39. 25, 31. Luc. 21, 27. 36). Auch alle Kennzeichen eines wirklichen Menschen sind an Jesus wahrnehmbar. Er redet von seinem Leibe und Blute (Mtth. 26, 26. 28), leidet Hunger und Müdigkeit (Mtth. 4, 2. Joh. 4, 6), seine Seele (Mtth. 20, 28. Joh. 10, 15) ist betrübt bis in den Tod (Mtth. 26, 38) und ausser der Betrübniss (Joh. 12, 27) für die Empfindung der Verwunderung empfänglich (Mtth. 8, 10), auch das Gefühl der Sehnsucht (Luc. 22, 15) sowie das der Furcht (Marc. 14, 33) kennt Jesus, er gibt seinen Unwillen über die menschliche Verkehrtheit durch Worte des Tadels zu erkennen (Mtth. 11, 16. 17, 16. Luc. 7, 31 ff.), und geht nicht ohne eine Aeusserung des Starkmuths, der seine Seele erfüllt, seinen Leiden ent-

gegen (Marc. 14, 42. Joh. 18, 4). Dass Christus eine wahrhaft menschliche Seele hatte, beweist ferner sein Wachsthum an Weisheit (Luc. 2, 52) sowie dass er seinen Geist aufgibt (Joh. 19, 30) und denselben in die Hände seines Vaters empfiehlt (Luc. 23, 46); schliesslich bekennt er sich als wahrer Mensch durch Erwähnung seiner Mutter und Brüder (Mtth. 12, 48).

Auch der Apostel bezeugt von Christus, um damit die Vollständigkeit seiner menschlichen Natur auszudrücken, dass er wie die übrigen Menschenkinder aus Fleisch und Blut bestehe (Hebr. 2, 14). Als der Heiland der Menschen ist er nothwendig gleicher Abstammung mit ihnen und seinen Brüdern, wie er sie desshalb nennt (V. 11), in allen Stücken gleich (V. 27). Weil abgesehen von der Sünde ähnlich wie wir in Allem versucht, ist er fähig mit unserem Elend Mitleiden zu fühlen, und wir können uns desshalb mit Vertrauen an ihn wenden (Hebr. 4, 15. 16. 5, 1. 2. Röm. 8, 34). Nur der Gott*mensch* Jesus Christus ist ein rechter Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5). Ein Bekenntniss seiner Gottheit *und* Menschheit aber ist in dem Satze enthalten, dass der von Natur Gott Seiende, eine menschliche Natur annehmend, als Mensch erfunden worden ist (Phil. 2, 6 f.). Dass sohin eine göttliche Person Mensch werde, ist der Schriftlehre gemäss der Begriff der Menschwerdung Gottes und ihr Ergebniss — der Gottmensch.

§. 3. Die vornicänischen Väter.

Der dem Apostel *Barnabas* zugeschriebene Brief erinnert mehr als ein Mal, dass der Sohn Gottes um unserer Sünden willen gelitten habe (Nro. 5. 7), und auch der hl. *Clemens* von Rom spricht ganz ausdrücklich von den Leiden Gottes [1]. Das ist aber ein unzweifelhaftes Bekenntniss der göttlichen Person Christi wie seiner menschlichen Natur. Nur ein Mensch ist leidensfähig, und was Christus seiner heiligen Menschheit nach gelitten hat, ist nur dann das eigene Leiden Gottes, wenn seine menschliche Natur das Eigenthum einer göttlichen Person ist. Nur wer den Menschen Jesus für eine göttliche Person hält, wird ihn mit dem hl. Clemens das Scepter der Majestät Gottes [2] und den Abglanz seiner Herrlichkeit nennen, und nur eine göttliche Person besitzt das Vermögen, den menschlichen Geist zum Schauen des göttlichen Wesens, was jede creatürliche Kraft übersteigt, tüchtig zu

---

[1] Epist. 1. ad Corinth. Nro. 2.
[2] Ibid. Nro. 16.

machen [1]. Schon der Ausdruck „Jesus dem Fleische nach“ [2] weist auf eine andere Natur desselben ausser seiner menschlichen hin, und dass dabei St. Clemens an die göttliche denke, beweist die Anwendung unzweifelhaft von Gott handelnder Schriftstellen auf Jesus [3]. Ihn ausdrücklich Gott zu nennen ist dem hl. *Ignatius* ganz geläufig [4], er spricht ebenfalls von dem Leiden Gottes [5] sowie von seinem Blute [6] und steht nicht an zu bekennen, Maria habe Gott in ihrem Leibe getragen [7]. In Jesus Christus ist dem hl. Ignatius zufolge Gott selber als Mensch erschienen [8]. Er ist des Menschen Sohn und zugleich der Sohn Gottes [9], gezeugt und ungezeugt, der fleischgewordene Gott [10], der Unsichtbare und Leidensunfähige, aber zugleich uns zu Liebe sichtbar und leidensfähig [11]. Unmittelbar vor seinem Tode hat der hl. *Polykarp* an den himmlischen Vater die Worte gerichtet: Ich preise Dich zugleich mit dem ewigen und himmlischen Jesus Christus; mit ihm seist Du und der hl. Geist in Ewigkeit verherrlicht [12]. Jesus ist ihm also zugleich mit dem Vater und dem hl. Geist Gegenstand derselben Anbetung, folglich selber eine göttliche Person.

Von demselben Christus, der von der Jungfrau geboren und gekreuziget worden ist, bekennt der hl. *Justinus*, er sei vor dem Morgenstern und dem Mond dagewesen, weil der ewige Sohn Gottes [13], und ungeachtet des Widerspruches der ungläubigen Vernunft gegen die Lehre, dass der menschgewordene Christus seiner Gottheit nach von Ewigkeit bestehe, will daran St. Justinus unverbrüchlich festhalten [14]. Den gekreuzigten Jesus bezeichnet er wiederholt als die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit [15]. Gott hat gewollt, dass sein eigener Sohn von einer Jungfrau aus dem Geschlechte Abraham's geboren würde [16]. Der vor allen Geschöpfen seiende erstgeborene Sohn Gottes ist daher zugleich der Sohn der Patriarchen, weil von einer Jungfrau aus ihrem Geschlechte als leidensfähiger Mensch geboren [17], allein erst in Folge

---

[1] Ibid. Nro. 36. [2] Ibid. Nro. 32. [3] Ibid. Nro. 13. 15. 16. 22.

[4] So gleich in den Ueberschriften der Briefe an die Ephesier und an die Römer sowie ausserdem an zahlreichen Stellen, z. B. ad Trall. Nro. 7. ad Smyrn. Nro. 1. 10. ad Ephes. Nro. 15. ad Rom. Nro. 3. ad Magnes. Nro. 7. 8.

[5] Ad Rom. Nro. 6. [6] Ad Ephes. Nr. 1. [7] Ibid. Nro. 18.

[8] Ibid. Nro. 19. [9] Ibid. Nro. 20. [10] Ibid. Nro. 7.

[11] Ad Polycarp. Nro. 3.

[12] Epist. eccles. Smyrn. de martyr. S. Polycarp. Nro. 14.

[13] Dial. cum Tryph. Nro. 45. [14] Ibid. Nro. 48.

[15] Apolog. 1. Nro. 13. 61. [16] Dial. cum Tryph. Nro. 23. 63.

[17] Ibid. Nro. 100.

eines freien göttlichen Beschlusses zum Zwecke der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes, denn an sich ist er Gottes eigener Sohn (er allein), sein Wort und seine Kraft[1]. Das von Gott selber untrennbare Wort Gottes — so begreift St. Justin seine Menschwerdung — hat sich einen nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffenen Menschen zu *eigen* gemacht[2]. Das Verständniss dieser geoffenbarten Lehre aber ist eine übernatürliche, von Gott wem er will verliehene Gnade[3]. Auch dem Verfasser des Briefes an Diognet ist Jesus der von Anfang seiende, seit seiner Menschwerdung sichtbare Sohn Gottes[4]. Ebenso kennt *Tatian* eine Geburt Gottes in menschlicher Gestalt[5] und ein Leiden Gottes[6]. Es ist derselbe Gedanke, wenn der Hirte des *Hermas* erklärt, der vor allen Geschöpfen gezeugte Sohn Gottes, der bei dem Beschluss der Schöpfung mitgewirkt hat, sei in den letzten Tagen erschienen, um die, welche das Heil erlangen sollen, in das Reich Gottes einzuführen[7]. Der dem hl. Geist wesensgleiche Sohn Gottes erscheint in Knechtsgestalt, und seine menschliche Natur gehorcht in allen Stücken dem ihr inwohnenden hl. Geist, der persönlich mit ihr vereinigten Gottheit[8].

Dem hl. *Irenäus* ist Jesus Christus der sichtbare Heiland, das fleischgewordene Wort Gottes[9], das gekreuzigte[10], der Weltschöpfer[11], der Urheber des Gesetzes[12], mit der Macht der Sündenvergebung, dem Vorrecht Gottes, ausgerüstet[13], der Einem der Unserigen gleich gewordene starke Gott[14], der Vater des Menschengeschlechtes, der ihm, sich selber mit einer menschlichen Natur vereinigend, den Lebenssamen einpflanzt[15]. Das von Anfang an bei Gott seiende Wort hat sich zu der vom Vater festgesetzten Zeit mit seinem Gebilde vereiniget, um selber ein leidensfähiger Mensch zu werden. Jesus also ist der Sohn Gottes nicht erst seit seiner Menschwerdung[16]. Dass er es von Ewigkeit[17],

---

[1] Apolog. 1. Nro. 23. [2] Cohortat. ad Graec. Nro. 38.

[3] Dial. cum Tryph. Nro. 119. [4] Epist. ad Diognet. Nro. 11.

[5] Contr. Graec. Nro. 21. [6] Ibid. Nr. 13.

[7] Lib. III. simil. 9. Nro. 12. [8] Ibid. simil. 5. Nro. 5. 6.

[9] Contr. haer. lib. III. cap. 9. Nro. 1. cap. 10. Nro. 2. lib. IV. cap. 9. Nro. 1. cap. 13. Nro. 4. lib. V. cap. 17. Nro. 3.

[10] Ibid. lib. V. cap. 18. Nro. 1.

[11] Ibid. lib. V. cap. 18. Nro. 2. 3. cfr. cap. 15. Nro. 2. lib. III. cap. 8. Nro. 2.

[12] Ibid. lib. IV. cap. 12. Nro. 4.

[13] Ibid. cap. 33. Nro. 2. lib. III. cap. 10. Nro. 1. lib. V. cap. 17. Nro. 1. 3.

[14] Ibid. lib. IV. cap. 33. Nro 11. [15] Ibid. cap. 31. Nro. 2.

[16] Ibid. lib. III. cap. 18. Nro. 1. [17] Ibid. cap. 9. Nro. 3. cap. 16. Nro. 7.

folglich mit dem göttlichen Vater gleichen Wesens sei [1], hebt St. Irenäus mit Nachdruck hervor, dabei ausdrücklich erinnernd, auf Jesus werde die Bezeichnung „Gott" im eigentlichen Sinne des Wortes angewendet [2]. Der Glaube an den Einen Jesus Christus, den um unseres Heiles willen fleischgewordenen Sohn Gottes, vor dem als unserem Gott und Heiland sich alle Kniee beugen müssen, ist ein von den Aposteln überkommenes Gemeingut der gesammten Kirche [3]. Aus Liebe zu seinen Geschöpfen hat sich das Wort Gottes, um in sich selber den Menschen mit Gott zu vereinigen, der Geburt aus der Jungfrau unterzogen [4], und damit es von der menschlichen Natur gefasst werden könnte, ist es selber zum Kinde geworden [5]. Mit seinem Geschöpfe vermischt hat unser Herr Jesus Christus für uns gelitten. Daher ist der Inhalt unseres Glaubens: Ein Gott der Vater und Ein Herr Jesus Christus, der in sich selber Alles zusammenfasst (omnia in semetipsum recapitulans). Durch seine Menschwerdung nimmt auch seine menschliche Natur an der ihm als Gott gebührenden Oberherrschaft über alles Geschaffene auf ihre Weise Theil, auch als Mensch ist er das Haupt der Kirche und dadurch der Zielpunkt und die treibende Kraft der gesammten menschheitlichen Entwickelung [6]. Die Vermischung Gottes mit der menschlichen Natur, wovon die Ebioniten nichts wissen wollen, oder die Menschwerdung Gottes vergleicht St. Irenäus bald mit der Vereinigung von Seele und Leib, wodurch der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, bald mit seiner Belebung durch den göttlichen Lebenshauch. Auf ähnliche Weise hat sich das Wort des Vaters und der Geist Gottes (die göttliche Natur) mit einer adamitischen Substanz vereiniget, und aus dieser Vereinigung geht ein die ganze Vollkommenheit des Vaters (die Fülle der Gottheit) in sich enthaltender Mensch hervor, — der Gottmensch [7]. Dass Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott sei, bezeugen der Vater, der hl. Geist und die gesammte Schöpfung [8]. Auf seiner menschlichen Natur ruhte der Geist Gottes und machte sie tüchtig, den Demüthigen das Evangelium zu predigen, weil

---

[1] Ibid. cap. 6. Nro. 2. cap. 15. Nro. 3. cap. 20. Nro. 4. cap. 21. Nro. 4. lib. IV. cap. 5. Nro. 2. cap. 28. Nro. 2.

[2] Ibid. lib. III. cap. 19. Nro. 2.

[3] Ibid. lib. I. cap. 10. Nro. 1.

[4] Ibid. lib. III. cap. 4. Nro. 2.

[5] Ibid. lib. IV. cap. 38. Nro. 2.

[6] Ibid. lib. III. cap. 16. Nro. 6.

[7] Ibid. lib. V. cap. 1. Nro. 3.

[8] Ibid. lib. IV. cap. 6. Nro. 7.

aber zugleich Gott, urtheilte er nicht nach dem äussern Schein, sondern durchschaute die Herzen der Menschen [1]. Nur ein wahrer Mensch war dazu geeignet durch einen gerechten Sieg den Feind des Menschengeschlechtes zu überwinden, und Gott allein ist im Stande, unser Heil fest zu begründen, sohin konnte nur ein Gottmensch unser Heiland werden [2]. Die durch Christus vollzogene Versöhnung des Menschen mit Gott beruht auf der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen [3]. Damit aber Christus unser Erlöser würde, musste in ihm jene Vereinigung auf's Vollkommenste verwirklicht sein, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist daher in Christus eine *persönliche* und er selber der Gottmensch.

Christus, lehrt *Clemens Alex.,* ist das Wort Gottes, sohin die Ursache unseres Seins. Allein auch dass es uns wohl sei, verdanken wir ihm. Denn um den Menschen die Fülle der Güter mitzutheilen, ist das Wort selber unter ihnen erschienen, Er, der allein Gott und Mensch zugleich [4]. Die an Jesus verübte Missethat ist eine Misshandlung Gottes selber [5], denn Jesus ist der menschgewordene Gott [6], unter der menschlichen Gestalt, die er angenommen hat, von seiner Gottheit nichts verlierend [7], Gott im Fleische [8], der heilige und menschenfreundliche Gott [9], der mit seinem allmächtigen Willen unsere Herzen lenkt [10]. Johannes der Täufer, der Vorläufer Jesu, sollte die Menschen auf die Ankunft Gottes vorbereiten [11], und durch die an den Jüngern vorgenommene Fusswaschung hat Gott selber einen Act der Demuth ausgeübt [12]. Um dadurch sichtbar zu werden, zeugt sich der Logos bei seiner Menschwerdung gewissermassen selber [13]. Durch einen menschlichen Mund wirken zu können ist der Zweck der Fleischwerdung des Herrn [14]. Die Heilsökonomie der Kirche berührt daher nothwendig auch unser Leibliches, wenn ihr Haupt selber

---

[1] Ibid. lib. III. cap. 9. Nro. 3. [2] Ibid. cap. 18. Nro 7.
[3] Ibid. lib. V. cap. 14. Nro. 3.
[4] Cohort. ad gent. Nro. 1. op. Venet. 1757. pag. 7.
[5] Paedag. lib. II. cap. 8. pag. 214.
[6] Ibid. lib. III. cap. 1. pag. 251. lib. I. cap. 5. pag. 112.
[7] Ibid. lib. I. cap. 2. pag. 99.
[8] Strom. lib. VI. Nro. 15. pag. 804.
[9] Paedag. lib. I. cap. 7. pag. 131.
[10] Strom. lib. IV. Nro. 17. pag. 611.
[11] Cohort. ad gent. pag. 9. [12] Paedag. lib. II. cap. 3. pag. 190.
[13] Strom. lib. V. Nro. 3. pag. 654.
[14] Ibid. lib. VII. Nro. 11. pag. 868.

seiner äussern Erscheinung nach unansehnlich [1], im Fleisch durch's Leben wandelte, um auf diese Weise unser Geistesauge auf das Unsichtbare und Leiblose der göttlichen Ursache zu lenken [2]. Derselbe, dessen sichtbare Gestalt Manchem verächtlich scheinen mochte, ist ein rechtmässiger Gegenstand unserer Anbetung, weil wahrer Gott. Selber in menschlicher Gestalt erschienen, hat er mittelst einer eigens hiezu von ihm zubereiteten und persönlich durch ihn angeeigneten Menschheit, ohne seiner Gottheit nach erkannt zu werden, das Werk unserer Erlösung vollbracht [3]. Was er an sich ist, blieb den Menschen verborgen, die es wegen der Schwäche des Fleisches nicht zu fassen vermochten [4]. Damit steht die andere Aeusserung, dass er das offenbare Geheimniss (*μυστήριον ἐμφανές*) [5] und um gesehen zu werden Mensch geworden sei, nicht in Widerspruch. Denn nicht unmittelbar an sich, sondern nur mittelbar aus den mittelst seiner menschlichen Natur vollbrachten Wunderwerken wird seine Gottheit erkannt. Diese war für Christus der Grund seines Bestandes und *ihre* Kraft hielt seinen Leib zusammen. Um der falschen Meinung vorzubeugen, als habe er einen blossen Scheinleib, bediente sich Jesus derselben Mittel zu seiner Erhaltung wie andere Menschen, obschon er auch ohne sie hätte bestehen können [6]. An sich ist seine menschliche Natur leidensfähig und erregbar [7], allein wegen ihrer *persönlichen* Verbindung mit Gott wurde die Seele Christi, der in allen Stücken seinem Vater glich, durch keine Leidenschaft erregt [8].

Derselbe Jesus Christus, der den Jüngern des neuen Bundes eine neue Gebetsweise vorlegt, ist nach *Tertullian* das Wort und die Vernunft Gottes [9]. Obschon selber der Wille und die Macht des Vaters, hat er sich gleichwohl, um uns ein Beispiel der Geduld zu geben, dem Willen desselben so unterworfen, als wäre der Wille des Vaters nicht zugleich sein eigener [10]. Die Natur Gottes — diess entnimmt der Glaube aus dem ganzen Verhalten Christi — ist Geduld. Gott duldet seine Geburt von einem Weibe, und geduldig wartet er seine menschliche Entwick-

---

[1] Paedag. lib. III. cap. 1. pag. 252.
[2] Strom. lib. III. Nro. 17. pag. 559.
[3] Cohort. ad gent. Nro. 10. pag. 86.
[4] Strom. lib. VII. Nro. 2. pag. 833.
[5] Paed. lib. III. cap. 1. pag. 251.
[6] Stromat. lib. VI. Nro. 9. pag. 775.
[7] Ibid. lib. VII. Nro. 2. pag. 832.
[8] Paed. lib. I. cap. 2. pag. 99.
[9] De orat. cap. 1. [10] Ibid. cap. 4.

lung ab [1]. Das Blut Gottes ist der Preis unserer Erlösung [2]. Aus dem Abgrund des menschlichen Irrthums erheben sich die Völker zu Christus ihrem Gott [3]. Und das ist er nicht nur dem Namen, sondern auch dem Wesen nach [4], dem göttlichen Vater folglich wesensgleich [5], selber Gott wegen der Einheit des göttlichen Wesens [6]. Gott wirkte in Christus auf höhere Weise, als in den Heiligen, und bei seiner Berührung wird Gott selber berührt [7]. Sein Leiden ist das Leiden Gottes, denn er selber ist Gott und Mensch zugleich, die göttliche und menschliche Natur ihrem Vollbegriffe nach besitzend [8]. Eine von der seinigen verschiedene Natur sich ohne Veränderung seiner selbst anzueignen, ist ein göttliches Vorrecht [9]; Christus also ist nicht das im Fleisch erschienene Wort Gottes durch Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche. Mittelst der sein persönliches Eigenthum gewordenen menschlichen Natur wird zwar es selber (das Wort Gottes) sichtbar und greifbar, dadurch aber wird keine neue dritte Substanz gebildet (etwa durch Mischung der göttlichen und menschlichen Natur), sondern unbeschadet ihrer Eigenart und eigenen Wirksamkeit geht daraus Eine *Person* hervor (videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum, in una persona). Der ewige Sohn Gottes selber, nicht nur seine menschliche Natur, wird aus der Jungfrau geboren, desshalb ist sie die Mutter Gottes [10], und was von ihr geboren wird, ein mit Gott vermischter Mensch — der Gottmensch [11]. Dabei hat sich Gott der Menschheit angepasst und seine ihrer Schwäche unerträgliche Herrlichkeit in die demüthige Form menschlicher Gefühle gekleidet. Dies war Gottes würdig, denn das menschliche Heil ist die seiner würdigste That [12], Christus aber, der aus jener Erniedrigung Gottes hervorgehende Gottmensch, ist der Heiland, die bewirkende Ursache unseres Heils, die Quelle und der Inbegriff (massalis summa) sämmtlicher den einzelnen Heiligen mitgetheilten Gnadengaben [13].

Die wahre Menschheit Christi, erinnert *Novatian,* darf nicht so in den Vordergrund gestellt werden, dass damit der Ansicht Vorschub geleistet wird, Christus sei ein *blosser* Mensch. Durch

---

[1] De patient. cap. 3. [2] Ad uxor. lib. II. cap. 3.
[3] Adv. Marc. lib. III. cap. 20. [4] Ibid. lib. I. cap. 7.
[5] Ibid. lib. III. cap. 6.
[6] Apolog. cap. 21. Adv. Prax. cap. 2. 12. 13.
[7] Adv. Marc. lib. IV. cap. 20.
[8] De carn. Christi cap. 5. [9] Ibid. cap. 3.
[10] Adv. Prax. cap. 27. [11] Apolog. cap. 21.
[12] Adv. Marc. lib. II. cap. 27. [13] Ibid. lib. IV. cap. 18.

seine leidensfähige Natur erweist er sich als wahrer Mensch, seine Gottheit aber erhellt aus seinen Wunderthaten. Mit der Gültigkeit dieses Beweises für die Gottheit Christi steht und fällt auch seine wahre Menschheit. Wer nämlich kein Bedenken trägt, das Schriftzeugniss für die Gottheit Christi abzuschwächen, der wird sich, wenn es ihm beliebt, noch viel leichter dazu entschliessen, auf dieselbe Weise mit den andern Schriftstellen zu verfahren, welche von Christus bezeugen, dass er wahrer Mensch sei [1]. Die biblische Auffassung der Geburt Christi als einer Fleischwerdung des Wortes Gottes bedeutet die dadurch vollzogene (persönliche) Vereinigung seiner göttlichen und menschlichen Natur [2]. Ein gewichtiges Zeugniss für die Gottheit Christi (divinitatis Christi argumentum grande atque praecipuum) erblickt Novatian in der häretischen Lehre der Patripassianer, dass der Vater selber gelitten habe. Ist doch der Irrthum, Christus sei der Vater selber, ein überspanntes Bekenntniss seiner Gottheit (effrenatius et effusius in Christo divinitatem confiteri). Auch der andere Irrthum, dass Christus keinen wirklichen Leib gehabt habe, ist aus der Besorgniss entstanden, die Annahme einer leiblichen Geburt desselben möchte seiner Gottheit Eintrag thun. Die Ueberzeugung von ihr überspannt sich dabei zu der irrigen Annahme, Christus sei *nur* Gott, und verflüchtigt daher seine wahre Menschheit [3]. Um dagegen zur Anerkennung zu bringen, dass er beides zugleich sei, Gott *und* Mensch, hebt Novatian in mehrfachen Wendungen hervor, die zwei Naturen Christi seien auf das innigste in einander verschlungen und verwachsen [4].

Auch dem hl. *Hippolyt* ist apostolische Ueberlieferung, Gott der Sohn habe sich in das Innere der seligsten Jungfrau Maria vom Himmel herabgelassen, um aus ihr ein menschliches Fleisch anzunehmen und als wahrer Mensch, ausgerüstet mit einer vernünftigen Seele, von ihr geboren zu werden [5]. Seine menschliche Natur vermag nicht getrennt von dem Sohne Gottes für sich zu bestehen; ihren Bestand hat sie vielmehr in Ihm. Durch die weitere Bestimmung, vor seiner Menschwerdung sei das Wort

---

[1] De trinit. cap. 11. Galland. bibl. Venet. 1767 t. III. pag. 294.

[2] Ibid. cap. 13.

[3] Ibid. cap. 23. pag. 306.

[4] Ibid. cap. 24. pag. 307: Christum Jesum Dominum ex utroque connexum, ut ita dixerim, ex utroque contextum atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et Deum, cognoscant.

[5] Contr. haeres. Noët. Nro. 17. Galland. t. II. pag. 463.

noch kein vollkommener Sohn, soll die Präexistenz Christi als des ewigen Sohnes nicht geläugnet werden, wie schon der Zusatz beweist, das Wort sei bereits vor seiner Menschwerdung an sich vollkommen und unabhängig von ihr, der Eingeborene. Nicht als Sohn Gottes also, nur als Menschensohn ist Christus vor seiner Menschwerdung noch nicht vollkommen. In seinem Begriffe, als des Sohnes Gottes nämlich, ist auch die Beziehung auf seine künftige Geburt als Mensch miteingeschlossen. Der fleischgewordene Sohn Gottes, erinnert St. Hippolyt, ist kein anderer als sein Logos, auch mit Rücksicht auf seine künftige (menschliche) Geburt wird er Sohn genannt, denn dieser Name bedeutet ein ihm mit den Menschen gemeinsames Liebesverhältniss, worin auch sie zu Gott als ihrem Vater stehen [1]. Der Sohn Gottes ist daher im Hinblick auf seine künftige Menschwerdung schon vor ihrem Vollzug der Menschensohn, und der seiner Fleischwerdung vorausbestehende Logos des Vaters ist der vollkommene Gottessohn nur in Verbindung mit seiner (in Zukunft persönlich mit ihm zu vereinigenden und desshalb als die seinige von Ewigkeit vorausgewussten) aus dem hl. Geist und der Jungfrau empfangenen menschlichen Natur, die er als ein Opfer darbringt [2]. Wenn aber zu seiner Vollkommenheit als Sohn Gottes auch seine menschliche Natur gehört, ist sie unstreitig das *persönliche* Eigenthum des Logos.

An mehr als einer Stelle bekennt *Origenes*, dass Christus im eigentlichen Sinn der Sohn Gottes [3], folglich selber Gott sei [4]. Ein weiteres Zeugniss für die Gottheit Christi ist in der Erklärung enthalten, unser Heiland, weil die Gerechtigkeit selber, sei nicht erst ihrer Mittheilung bedürftig, um gerecht zu sein, vielmehr sei er die Ursache davon, dass es Andere durch ihre Gemeinschaft mit ihm werden [5]. Damit aber, wie gesagt, ist ausgesprochen, dass Christus Gott sei. Die creatürliche Güte nämlich unterscheidet sich von der göttlichen gerade dadurch, dass sie nicht wie diese, auf deren Mittheilung sie beruht, in sich selber ihren Grund hat. Desshalb ist die Anerkennung, dass Christus das Wort selber, selber die

---

[1] Ibid. Nro. 15.

[2] Ibid. Nro. 4. pag. 456: *Ἔστι μὲν οὖν σάρξ ἡ ὑπὸ τοῦ Λόγου τοῦ πατρῴου προσενεχθεῖσα δῶρον, ἡ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου, τέλειος υἱὸς Θεοῦ ᾿αποδεδειγμένος.*

[3] In Matth. t. XI. Nro. 17. op. Paris. 1740. t. III. pag. 503. ibid. t. XII. Nro. 11. pag. 525.

[4] Ibid. Nro. 6. pag. 519. ibid. Nro. 43. pag. 565. Contr. Cels. lib. II. Nro. 78. t. I. pag. 446. In lib. Reg. homil. 2. t. II. pag. 497.

[5] Contr. Cels. lib. VI. Nro. 64. t. I. pag. 681.

Weisheit und an sich die Wahrheit sei [1], zugleich ein Bekenntniss seiner Gottheit. Von dem Lichte ist seine Ausstrahlung unzertrennlich und dauert so lange als es selber, daher ist auch unser Heiland, weil als Gottes Weisheit ein Abglanz des ewigen Lichtes, von Ewigkeit gezeugt, und nach dem Vorbild seiner eigenen, mit dem Lichte, dessen Ausstrahlung sie ist, gleich ewigen Zeugung werden diejenigen, welche den Geist der Kindschaft erlangt haben, in jedem einzelnen ihrer Gedanken und Werke fortwährend auf's neue gezeugt als Kinder Gottes in Christus Jesus [2]. Alles, was Gottes ist, das ist auch in Jesus Christus; er selber ist daher die Weisheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes, und desshalb unser Heiland [3]. Origenes hat seinen Irrthum von der Präexistenz der Seelen auch auf die Seele Christi ausgedehnt. Auch sie besteht ihrer Vereinigung mit seinem Leibe voraus; allein vom ersten Augenblick ihres Daseins an ist sie mit dem Worte Gottes, der Wahrheit und dem wahren Lichte, untrennbar für immer verbunden und an seinem eigenen Glanz Theil nehmend, Ein Geist mit ihm. Seine ganze Seele ist in dem Sohn Gottes, und auch sie hat ihn ganz in sich aufgenommen, folglich ist Christus auch als Mensch die Weisheit Gottes, der Gottessohn zugleich Jesus, der Sohn des Menschen [4]. Die Bezeichnung Emmanuel (Gott mit uns) entspricht ganz der Wirklichkeit; denn seit der Empfängniss Christi ist das Sein Gottes mit den Menschen (seine persönliche Vereinigung mit einer menschlichen Natur) eine geschichtliche Thatsache [5]. Wer immer sich nicht durch die Furcht leiten lässt, sondern das Gute um seiner selbst willen ergreift, ist ein Sohn Gottes, Christus aber ist es in einem viel höhern Sinn und seine Gottessohnschaft ist nicht eine und dieselbe mit der auf Tugend beruhenden, weil ihre Quelle und ihr Princip [6]. Gott gebraucht den Leib und die Seele des Propheten als Werkzeug, um durch dieselben gewisse Wahrheiten den Menschen mitzutheilen, in Jesus aber, dem beseelten Wort Gottes, theilt er sich ihnen unmittelbar mit, selber in ihm sprechend: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wiewohl von der menschlichen Natur, in welcher er diese Worte ausspricht, nicht so umgränzt, dass er ausser ihr nicht da wäre, darf dennoch der Sohn Gottes von Jesus nicht getrennt werden.

---

[1] Ibid. lib. III. Nro. 41. pag. 474. In Matth. t. XIV. Nro. 7. pag. 622.
[2] In Jerem. homil. 9. Nro. 4. pag. 181.
[3] Ibid. homil. 8. Nro. 2. pag. 171.
[4] De princ. lib. II. cap. 6. Nro. 3. t. I. pag. 90.
[5] Contr. Cels. lib. I. Nro. 34. pag. 352.
[6] Ibid. Nro. 57. pag. 372.

Denn seit seiner Menschwerdung ist das Wort Gottes mit der Seele und dem Leibe Jesu im erhabensten Sinne Eins (ἓν μάλιστα), und ihre Einheit ist ungleich erhabener und göttlicher, als die Vereinigung der Gerechten mit Gott, die, dem Herrn anhangend, Ein Geist mit ihm werden [1].

Damit Gott von den Menschen gefasst werden könnte, hat er sich aus Liebe zu ihnen selbst entäussert, ohne indessen seinem göttlichen Wesen nach eine Veränderung zu erfahren. Was daher die Seele und der Leib Christi leidet, ist zwar das Leiden des göttlichen Wortes selber, nicht aber in dem Sinne, als würde davon auch seine göttliche Natur betroffen, sie ist vielmehr nach seiner Menschwerdung gleich leidensunfähig wie zuvor [2]. Daran eben sind die Gegner des Christenthums von Anfang an irre geworden. Wesshalb, fragt Celsus, brauchte das Jesuskind, wenn es selber göttlichen Wesens war, um dem Tod zu entgehen, nach Aegypten zu fliehen? Schickt es sich etwa für Gott, sich zu fürchten? [3] Auch die weitern Einwürfe des Celsus, dass Jesus, wenn er Gott gewesen wäre, einen anders beschaffenen Leib gehabt, dass der Leib Gottes sich nicht derselben Speise wie er, nicht desselben Tons der Stimme bedient hätte [4], sind ein sprechender Beweis dafür, dass die Christen von damals, welche sonst durch jene Einwürfe nicht getroffen worden wären, an dem Glauben festhielten, die menschliche Natur Christi sei das *persönliche* Eigenthum des Sohnes Gottes. Dass sie dieser Ueberzeugung gewesen, beweist auch die von Origenes unternommene Widerlegung jener Einwürfe. Ihre Voraussetzung, dass Gott ein leidensfähiger Mensch geworden sei, läugnet er nicht, sondern behauptet nur, darin werde mit Unrecht ein innerer Widerspruch gefunden, indem Jesus nur als Mensch gelitten habe, nicht seiner göttlichen Natur nach, was allerdings mit ihrer Allvollkommenheit unverträglich wäre, dennoch sei das Leiden Christi, wiewohl von ihm nur seiner menschlichen Natur nach erstanden, weil Gott ihr Inhaber, das eigene Gottes. Nicht also, dass Gott Mensch geworden sei und Menschliches erduldet habe, sondern dies allein, dass er es auch seiner göttlichen Natur nach habe, stellt Origenes in Abrede. Die göttliche Natur, die in demselben Mass wie von dem Vater auch von Christus dem Heiland besessen wird (von seinem menschgewordenen wesens-

---

[1] Ibid. lib. II. Nro. 9. pag. 393 sequ.
[2] Ibid. lib. IV. Nro. 15. pag. 511.
[3] Ibid. lib. 1. Nro. 66. pag. 380.
[4] Ibid. Nro. 69. 70. pag. 383 sequ.

gleichen Sohn)[1], ist das *substantielle* Gut und unterscheidet sich als solches gerade durch ihre Unveränderlichkeit von jeder creatürlichen Gerechtigkeit und Weisheit, denn diese ist der Möglichkeit einer Minderung oder des gänzlichen Untergangs ausgesetzt, und eben desshalb ein bloss accidentelles Gut[2]. Dem Origenes gilt es daher überhaupt für ein Vorrecht Gottes, die Güte als eine substantielle zu besitzen, was ausser dem Vater allein Christus und dem hl. Geiste zukommt[3]. Auch der menschgewordene Christus besitzt sie auf dieselbe Weise. Denn dieser sichtbare Mensch, von dem Gott selber bezeugt hat, dass er wahrer Mensch sei, trägt in sich etwas Göttlicheres, den eigenen Sohn Gottes, sein Wort, seine Macht und Weisheit, kurz was wir Christus nennen. Derselbe Jesus aber, der mit Rücksicht auf seine Gottheit von sich selber sagt, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben, kann sich zugleich einen Menschen nennen, desshalb nämlich, weil er etwas Zusammengesetztes ist (*σύνθετόν τι χρῆμα*)[4]. Den Einwurf des Celsus, der Begriff eines Gottmenschen suche Unvereinbares zu vereinbaren, die das Leiden schlechthin ausschliessende, höchste Vollkommenheit Gottes mit der Leidensfähigkeit eines Menschen, entkräftet Origenes durch die Unterscheidung der *zwei Naturen* Christi[5], und nach seiner Ueberzeugung gehört die Wahrheit von

---

[1] De princip. lib. I. cap. 2. Nro. 10. t. I. pag. 58: Ut autem unam et eandem omnipotentiam Patris ac Filii esse cognoscas, sicut unus atque idem est cum Patre Deus et Dominus, audi hoc modo Joannem in Apocalypsi dicentem: Haec dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat et qui venturus est omnipotens. Qui enim venturus est, quis est alius nisi Christus? Ut sicut nemo debet offendi cum Deus sit Pater, quod etiam Salvator est Deus, ita et cum omnipotens dicitur Pater, etiam nullus debet offendi, quod etiam Filius Dei omnipotens dicitur. Hoc modo namque verum erit illud quod ipse dicit ad Patrem, quia omnia mea tua sunt et tua mea et glorificatus sum in eis. Si vero omnia, quae Patris sunt, Christi sunt, inter omnia vero quae sunt, Pater est etiam omnipotens, sine dubio etiam unigenitus Filius debet esse omnipotens, ut omnia quae habet Pater, etiam Filius habeat.

[2] L. c.: Omnis vero natura quae convertibilis est et commutabilis, etiamsi glorificatur in operibus justitiae vel sapientiae, per hoc ipsum tamen quod accidentem habet justitiam vel sapientiam, et quod hoc quod accidit, etiam decidere potest, gloria ejus sincera ac limpidissima esse non potest. Sapientia vero Dei quae est unigenitus Filius ejus, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est quod utique mutari atque converti numquam potest, idcirco pura ejus ac sincera gloria praedicatur.

[3] Ibid. cap. 5. Nro. 3. pag. 66.

[4] Contr. Cels. lib. I. Nro. 66. pag. 381.

[5] Ibid. lib. IV. Nro. 18. pag. 512: *Πρὸς τοῦτο λέγοιτ᾽ ἂν πῇ μὲν περὶ τῆς τοῦ θείου λόγου φύσεως ὄντος θεοῦ, πῇ δὲ περὶ τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς.*

Christus dem *Gottmenschen* zum deutlichen Inhalt der apostolischen Predigt, der Satz nämlich: Jesus Christus . . . ante omnem creaturam natus ex Patre . . . novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus [1].

Zu den Anzeichen seiner göttlichen Majestät zählt der heilige *Cyprian,* dass Jesus Christus, den er wiederholt Gott nennt [2], bei seinem Leiden eine Geduld an den Tag legte, wie sie in diesem Grad ausser von ihm selber nur von seinem göttlichen Vater geübt wird (paternam quoque patientiam tolerantiae tenore servavit). Der Sohn Gottes verschmäht nicht eine menschliche Natur anzuziehen und lässt sich schweigend zur Schlachtbank führen [3]. Unser Gott aber, der Gott der Gläubigen, der bei seinem Leiden geschwiegen hat, wird es nicht, als Rächer wiederkommend. Durch seine Menschwerdung hat er seine Gottheit unter dem Gewand der Demuth verborgen [4], und Christus ist daher aus zwei Naturen zusammengesetzt (ex utroque genere concretus) [5]. Nicht nur dem äussern Scheine nach, erinnert der hl. *Archelaus,* ist unser Jesus Mensch geworden [6], gleichwohl ist er keines Menschen natürlicher Sohn [7].

Gott, lehrt der hl. *Methodius,* hat eine menschliche Natur zu dem Zwecke angenommen, damit wir das göttliche Vorbild des Lebens gleichsam wie auf einem Gemälde zur Nachahmung vor Augen hätten [8]. Christus also ist Gott in eine menschliche Form gefasst, ein die Fülle der reinen Gottheit in sich bergender Mensch. Dem hl. Methodius ist schon der erste Mensch ein Christus, jedoch nicht in dem Sinne, als wäre die Christusidee oder die persönliche Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott schon in Adam verwirklicht gewesen, sondern dies allein soll damit gesagt sein, der Schöpfer der menschlichen Natur, der als solcher schon mit Adam vereinigt war, sei derselbe, der später eine aus der Jungfrau geborene und vom hl. Geist empfangene menschliche Natur zur seinigen gemacht und dadurch die gefallene Menschheit wiederhergestellt hat, oder auch wohl ist dabei der Gedanke dieser, die

[1] De princ. praef. Nro. 4. pag. 48.

[2] De mortalit. op. Paris 1726. pag. 235. epist. 7. pag. 15. epist. 47. pag. 61. epist. 56. pag. 92. 94. epist. 63. pag. 104. epist. 74. pag. 139. epist. 77. pag. 158.

[3] De bono patient. pag. 248 sequ. [4] Ibid. pag. 255.

[5] Testimon. lib. II. cap. 10. pag. 288.

[6] Disput. cum Manet. Nro. 50. Galland. t. III. pag. 604.

[7] Ibid. Nro. 34. pag. 591.

[8] Conviv. dec. virg. orat. 1. Nro. 4. Galland. t. III. pag. 677.

menschliche Natur, aus deren Aneignung durch den Sohn Gottes Christus hervorgeht, sei die adamitische. Mit Rücksicht auf die zukünftige (persönliche) Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur ist es durchaus angemessen gewesen, dass Gott schon dem ersten Menschen inwohnte [1]. Wird aber dabei der ihm Inwohnende als der älteste Aeon und erste Erzengel bezeichnet, so erklärt sich diese Ausdrucksweise aus einem polemischen Interesse, welches die damalige Theologie veranlassen mochte, sich dem Sprachgebrauche der gnostischen Irrlehren anzubequemen, um sie desto wirksamer zu bekämpfen. Von demselben, den der hl. Methodius den ältesten Aeon nennt, sagt er kurz zuvor, im Masse seiner Vereinigung mit ihm werde der Mensch der reinen und vollkommenen Gottheit voll. Und nachdem er in einem andern seiner Werke zum Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung der Leiber darauf hingewiesen hat, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes, der nichts ohne Grund unternimmt, zwecklos gewesen wäre, wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, unser Fleisch, das er zum seinigen gemacht hat, dereinst vom Tode zu erwecken [2], bezeichnet er sofort die künftige Wiederbelebung der menschlichen Leiber als ein Werk der göttlichen Allmacht, das dem allein wahren Gott so gewiss möglich sei, als er Alles aus dem Nichts geschaffen hat [3]. Christus also ist dieser Ansicht zufolge, weil der Urheber unserer Auferstehung, der allein wahre Gott. Nach der Lehre des hl. Methodius ist der Mensch das Werkzeug und Gewand des eingeborenen Sohnes Gottes, des aus sich selber Gerechten und Heiligen, der sich den übrigen Wesen mittheilend der Grund ihrer Güte ist, in Christus aber hat er sich mit dem Menschen so innig vereinigt, dass die Thätigkeit des ihm Inwohnenden (des eingeborenen Gottessohnes) auch die seinige ist (eine menschliche Thätigkeit). Zwischen das Gute und Böse in die Mitte gestellt vermag sich der Mensch dem Einen wie dem Andern zuzuwenden und in Gemässheit seiner Entscheidung wird er selber in diejenige Natur verwandelt, die durch seine Hingabe an sie die Obmacht über ihn gewinnt. So wurde schon der erste Mensch, weil mit der Weisheit und dem Leben vermischt, mit dem ihm eingegossenen reinen Lichte Eins, und hiedurch ist die in Christus verwirklichte persönliche Vereinigung Gottes und des Menschen schon in Adam grundgelegt [4].

---

[1] Ibid. orat. 3. Nro. 4. pag. 686.
[2] De resurrect. 1. Nro. 13. pag. 779.
[3] Ibid. Nro. 14. pag. 781.
[4] Conviv. dec. virg. orat. 3. Nro. 7. 8. pag. 687 sequ.

Wer aber von der Vereinigung des ersten Menschen mit Gott nicht zu erklären ansteht, er selber sei dadurch die Weisheit und das Wort Gottes geworden, dem ist um so mehr die höhere, in Jesus Christus vollzogene Vereinigung Gottes und des Menschen, wozu sich jene als blosse Vorstufe verhält, eine persönliche im Sinne der Kirchenlehre. Der Eingeborene Gottes — so fasst St. Methodius den Begriff seiner Menschwerdung — hat sich mit einer menschlichen Natur vereinigt und sie für die Gemeinschaft seines eigenen Reiches zubereitet. Ihre Vereinigung aber ist so innig, dass dadurch eine menschliche Natur an der eigenen Würde des Sohnes Gottes Theil nimmt, denn er hat das von ihm selber dazu eigens zubereitete, unbefleckte und selige Fleisch seiner heiligen Menschheit in den Himmel eingeführt und ihm zur Rechten des Vaters seinen Platz angewiesen [1]. Die letztere Bestimmung berechtigt zwar zu der Annahme, dem hl. Methodius sei die menschliche Natur Christi das *persönliche Eigenthum* des Sohnes Gottes im Sinne des Dogma, jedoch vermisst man die ausdrückliche Erklärung, dass die heilige Menschheit Christi in *diesem* Sinne ein Werkzeug und Gewand Gottes und ihre Vereinigung folglich keine *bloss moralische* sei.

Um zu beweisen, dass Christus mit Recht als Gott verehrt werde, beruft sich *Arnobius* auf seine der Menschheit erwiesenen Wohlthaten [2]. Schwachen Menschen, wie er gethan hat, die Macht zu verleihen in seinem Namen Wunder zu wirken, hätte ein blosser Mensch nicht vermocht [3]. Gott selber hat in ihm menschliche Gestalt angenommen und seine Allmacht in eine menschliche Natur gekleidet. Der Tod Christi ist keine Auflösung seiner Gottheit und nur seine menschliche Natur davon berührt worden [4]. Die Demuth Christi, meint *Lactantius*, habe die Juden verleitet, nicht an seine Gottheit zu glauben [5]. Dem Zeugniss der Propheten ihr Ohr verschliessend haben sie sich freventlich an ihrem Gott vergriffen [6]. Dass der von ihnen verurtheilte und gekreuzigte Jesus Gott sei, hat Lactantius wiederholt erklärt [7]. Der Geist Gottes vereinigt sich mit einer Jungfrau, und unter seinem Einfluss empfängt sie einen Sohn. Dies müsste, wenn es die Pro-

---

[1] Ibid. orat. 7. Nro. 8. pag. 713.
[2] Disput. adv. gent. lib. 1. Nro. 13. Galland. t. IV. pag. 140.
[3] Ibid. Nro. 18. pag. 143.
[4] Ibid. Nro. 23. pag. 145 sequ.
[5] Instit. lib. IV. cap. 16. Galland. t. IV. pag. 298.
[6] Ibid. cap. 14. pag. 296.
[7] Ibid. cap. 10. pag. 292. cap. 18. pag. 299. cap. 22. 26.

pheten nicht vorausverkündigt hätten, für unglaublich gelten[1]. Die Menschwerdung Gottes lässt sich nicht aus reiner Vernunft begreifen, und schon Manche, die es versuchten, sind dadurch auf Irrwege gerathen. Dass Gott innerhalb eines jungfräulichen Leibes eingeschlossen sei, für unmöglich haltend, und für widersinnig, dass sich seine himmlische Majestät dem Hohn und der Verachtung preisgebe, ja sogar bis zur Schmach des Kreuzestodes sich erniedrige, — haben sie neue Lehren ausgesonnen, die, weil ohne Wurzel, der Beständigkeit ermangeln[2]. Christus — so lautet des Lactantius eigenes Bekenntniss — ist Gott und Mensch, in seinen Wunderwerken bekundet er göttliche Kraft und die Schwäche der menschlichen Natur in seinem Leiden[3], und derselbe ist durch seine zweifache Natur der Mittler zwischen Gott und den Menschen[4]. — Sohin war der Begriff des Gottmenschen, wie durch vorstehende Zeugnisse bewiesen sein dürfte, schon der vornicänischen Theologie bekannt, wiewohl sie den entsprechenden Ausdruck dafür noch nicht gefunden hatte[5].

§. 4. Der Häresie ist Christus bald eine blosse Erscheinungsform des Göttlichen, bald ein nackter Mensch, bald weder wahrer Gott noch wahrer Mensch, weil seine höhere Natur keine wahrhaft göttliche und seine menschliche ohne Seele, an deren Stelle jene tritt, bald sein göttliches Wesen als solches auch ein menschliches.

Nicht schon die Weltschöpfung, sondern erst Jesus Christus ist nach *Marcion* eine Selbstoffenbarung Gottes[6]. Seine Erscheinung

---

[1] Ibid. cap. 12. pag. 293. [2] Ibid. cap. 30. pag. 307.

[3] Ibid. cap. 13. pag. 294. [4] Ibid. cap. 25.

[5] Eine Würdigung ihrer Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Personen zu einander, die zumal seit den einschlägigen Untersuchungen des *Petavius* eine verschiedene Beurtheilung gefunden hat, liegt ausserhalb unserer Aufgabe. Die Behauptung des Petavius (de trinit. lib. I. cap. 8. Nro. 2), ihre Lehre darüber sei von der arianischen kaum verschieden (magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt), gereicht ihm in gewissen Kreisen zu besonderer Empfehlung, der berühmte Theologe hat aber in der Vorrede zu demselben Werke das obige Urtheil nachträglich zurückgenommen und daselbst unter Andern (cap. 4. Nro. 2) von einem aus jenem Kreise (dem hl. Hippolyt) unumwunden zugestanden, seine Christologie sei so correct, wie von einem Vornicäner nur immer erwartet werden könne (duplicem in Christo naturam accurate discernit, et divinam eamdem plane esse demonstrat, quae est in Patre . . . potuitne vel hoc saeculo quisquam disertius, expressius, significantius divinitatem Filii ac personarum discrimen exponere, quam scriptor ille fecit antiquus, antequam Nicaenus consessus liquidam ea de re scientiam explicasset?).

[6] Tertull. adv. Marc. lib. I. cap. 19.

in menschlicher Gestalt, wie Marcion die Menschwerdung Gottes begreift [1], ist nicht durch die Geburt aus der Jungfrau vermittelt [2] noch sein Fleisch ein wahrhaft menschliches [3]. *Apelles*, der Schüler des Marcion, nennt das Fleisch Christi ein siderisches [4], und nach einer andern geistesverwandten Auffassung ist es ein Ausfluss aus der Seele Christi [5]. *Praxeas* sieht ebenfalls in der Menschwerdung Gottes bloss eine Erscheinung des Göttlichen, und Jesus Christus ist ihm der Vater selber, der Eine allmächtige Herr und Weltschöpfer, der auf die Jungfrau herabgestiegen, aus ihr geboren worden ist und gelitten hat [6]. Der Vater selber kommt in Jesus zur Erscheinung und desshalb ist dieser der Sohn Gottes *bloss* seiner menschlichen Natur nach [7]. Auch *Noëtus* kennt nur Einen Gott und Vater, der unsichtbar und sichtbar zugleich, ungezeugt und gezeugt von der Jungfrau, unsterblich und sterblich ist. Nach Umständen nennt er ihn auch Sohn [8] und rechtfertigt diese Auffassung mit der Absicht, Christus dadurch zu verherrlichen (*τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν χριστόν;*) [9]. Dass Christus vor seiner Menschwerdung keine eigene göttliche Person war, sondern dass unserem Erlöser allein Gott Vater inwohnte, hat gleichfalls *Beryll* von Bostra gelehrt [10]. Auch nach der Lehre des *Sabellius* ist Gott an sich nur Eine Person, aber dreinamig (*ἓν τριώνυμον πρόσωπον*). Dieselbe Person, die als Vater im alten Bunde das Gesetz gegeben hat, wird als Sohn im neuen Mensch [11] und heisst desshalb Sohnvater [12]. Erst durch seine Erscheinung im Fleische wird der Logos der Sohn Gottes. Dieser ist die vom Logos getragene menschliche Natur, nicht der Logos selber, folglich bloss eine Erscheinungsform des Göttlichen. Nicht aber für sich allein ist der vom Herrn getragene Mensch der Sohn Gottes, sondern bloss in Verbindung mit dem Logos, nur als seine Erscheinungsform, nicht an sich selber [13]. Bei dieser Auffassung ist die Menschwerdung Gottes, die dabei ausschliesslich als Erscheinungsform

---

[1] S. Iren. contr. haer. lib. I. cap. 27. Nro. 2.
[2] Tertull. adv. Marc. lib. IV. cap. 7.
[3] Tertull. de carn. Christ. cap. 1.
[4] Ibid. cap. 6. [5] Ibid. cap. 10.
[6] Tertull. adv. Prax. cap. 1. [7] Ibid. cap. 27.
[8] Theodoret, haeret. fab. III. 3.
[9] S. Hippolyt. contr. haer. Noët. Nro. 1. Galland. t. II. pag. 454.
[10] Euseb. eccles. hist. lib. VI. cap. 33.
[11] Theodoret. haeret. fab. II. 9.
[12] S. Athanas. de synod. Nro. 16.
[13] S. Athanas. orat 4. Nro. 20—22.

gedacht wird, mehr eine Ausdehnung als Herabsteigung Gottes (ut protensio sit potius in hominem quam descensio). Der Vater selber hat sich bis zur Jungfrau ausgedehnt und ist als Sohn aus ihr geboren worden [1]. Obschon ungezeugt, kann er dennoch Sohn genannt werden, wegen der mit seiner Menschwerdung verbundenen Ausdehnung seines Wesens [2]. *Marcell* von Ancyra erkennt in der Menschwerdung Gottes bloss eine göttliche *Krafteinwirkung*. Durch seine Wirksamkeit allein (*δραστικῇ ἐνεργείᾳ μόνῃ*) ist Gott mit einer menschlichen Natur verbunden als ihr bewegendes Princip [3]. Mittelst dieser Wendung mündet die Auffassung der Menschwerduug Gottes als einer blossen Erscheinungsform des Göttlichen in die Ansicht aus, dass Christus blosser Mensch sei. In *Photin*, dem Schüler des Marcellus, ist dieser Umschwung eine vollendete Thatsache [4].

Einer der Stammhalter dieser Auffassung, welche in Christus den blossen Menschen sieht, ist *Karpokrates*. Ihm unterscheidet sich Jesus von den übrigen Menschen nur durch seine grössere geistig-sittliche Vollkommenheit, welche ihm ein reicheres Mass der göttlichen Kraftmittheilung zuzieht [5]. Auch die *Nazoräer* verehren Christus nur als rechtschaffenen Menschen [6], obschon sie ihn den eingeborenen Sohn desjenigen nennen, der ihnen die Quelle jedes heiligen Geistes ist [7]. Ein Anderer aus dieser Gruppe, *Cerinth*, kennt bloss eine natürliche Geburt Jesu, nach Massgabe seiner eigenen sittlichen Tüchtigkeit vereinigt sich mit ihm bei seiner Taufe Christus, ein höheres geistiges Wesen, unter der Gestalt einer Taube, und von diesem Zeitpunkt an verkündigt Jesus den unbekannten Vater und wirkt Wunder, mit dem Beginn seines Leidens aber ist Christus von ihm gewichen [8]. Derselbe „wahre Christus", wofür die *Pseudoclementinen* Jesus halten [9], ist ihnen zufolge schon seit dem Anfang der Zeiten unter verschiedenen Namen erschienen [10]. Nach der Lehre *Artemons* ist Christus ein

---

[1] S. Hilar. de trinit. lib. I. Nro. 16.

[2] S. Hilar. de synod. Nro. 45: Quidam enim ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam Virginem substantiae dilatatione protendere, ut latitudo deducta quodam naturae suae tractu assumensque hominem filius nuncuparetur.

[3] Euseb. contr. Marcell. lib. II. cap. 4.

[4] S. Hilar. de trinit. lib. VII. Nro. 7: Hominem autem Photinus usurpat, sed in usurpato sibi homine nativitatem Dei ante saecula ignorat.

[5] S. Iren. contr. haer. lib. I. cap. 25. Nro. 1.

[6] Theodoret. haeret. fab. II. 2.

[7] S. Hieronym. in Is. cap. 11. op. Paris 1704. t. III. pag. 99.

[8] S. Iren. contr. haer. lib. I. cap. 26. Nro. 1.

[9] Homil. 2. Nro. 17. [10] Homil. 3. Nro. 20.

„nackter Mensch“ und überragt bloss durch seine höhere *sittliche* Vollkommenheit die Propheten, seine Geburt aus der Jungfrau aber wird dabei nicht geläugnet [1]. Ausser *Theodotus*, dem Gerber, welcher desselben gottesläugnerischen Abfalls (*ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας*) bezichtigt wird [2], hat ein Anderer desselben Namens (mit dem Zunamen: der Geldwechsler) die Fleischwerdung des Wortes mit seinem Wirken in den Propheten verwechselt; die Menschwerdung Gottes, obschon etwas mehr als seine blosse Gegenwart unter den Menschen, ist seiner Ansicht zufolge keine persönliche Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur, die vielmehr ihrer Vereinigung mit dem Wort vorausbesteht, denn dieses überkommt sie von einem andern, frühern Inhaber derselben (*ἐκ τοῦ ὑποκειμένου*) [3].

Auch *Paul von Samosata* sieht in Christus bloss einen gewöhnlichen Menschen [4], sein Vorzug vor den übrigen Menschen besteht bloss in dem reichern Gnadenmass, das ihm zu Theil geworden ist [5]. Von einer Herabkunft des Sohnes Gottes aus dem Himmel will Paul nichts wissen, vielmehr von Unten (*κάτωθεν*) ist Jesus Christus ausgegangen [6]. In ihm, dem blossen Menschen, wohnt der Logos, der für sich keine eigene Person bildet. Diese Inwohnung aber besteht in einer göttlichen *Einwirkung*, die desshalb, weil dabei das göttliche Wesen nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte in Betracht kommt, dem Logos zugeschrieben wird, beziehungsweise der Einen göttlichen Person, inwiefern sie sich als Logos darstellt [7]. Von Oben herab sendet er seine Eingebungen dem Menschen Jesus, welcher von sich selber geradeso redet, wie ein blosser Mensch zu thun pflegt, und er hat auch seine eigene *menschliche Persönlichkeit* [8]. Obschon ihm die Weisheit in reicherem Masse als irgend Jemand inwohnt, weil in ihm, wie in ihrem Tempel weilend; — so ist dennoch ihre Vereinigung mit ihm eine *bloss moralische*, weil das Ergebniss der Unterweisung, kein Vorrecht seiner Geburt. Die Weisheit Gottes bildet nicht zugleich mit der Menschheit Christi ein und dieselbe Person, nur an ihren Eigenschaften nimmt der Mensch Christus Theil [9]. Von Natur aus

---

[1] Theodoret. haeret. fab. II. 4.
[2] Euseb. Eccles. hist. lib. V. cap. 28.
[3] Clemens Alex. excerpt. Theodot. Nro. 19.
[4] Euseb. eccles. hist. lib. VII. cap. 27.
[5] Theodoret. haeret. fab. II. 8.
[6] Euseb. eccles. hist. lib. VII. cap. 30.
[7] S. Epiphan. haer. 65. Nro. 1. [8] Ibid. Nro. 7.
[9] Leont. Byzant. contr. Nestor. et Eutych. lib. III. Galland. t. XII. p. 697 sequ.

blosser Mensch, wird Christus erst *allmählich* Gott, in Gemässheit seiner sittlichen, allmählich fortschreitenden Vervollkommnung [1]. Nur mit Rücksicht auf dieses Schlussergebniss seiner Entwicklung ist daher Jesus von Geburt aus Gott, oder dieser Ausdruck bedeutet bloss seine übernatürliche Geburt von einer Jungfrau (*θεὸς ἐκ τῆς παρθένου*). Jedoch nicht Gott selber wird von ihr geboren. Vor seiner Geburt von ihr besitzt ihr Sohn kein wirkliches Dasein; nur in dem Beschlusse Gottes, nicht der Wirklichkeit nach, ist er von Ewigkeit. Weil durch seine blosse Einwirkung darauf mit dem Menschlichen Christi verbunden, ist unmöglich das Wort Gottes oder sein Logos zugleich mit der menschlichen Natur Christi ein und dieselbe Person [2], der Mensch Christus ist vielmehr ein Anderer, als das göttliche Wort, eine eigene Person für sich [3].

Von demselben Grundgedanken ist die Lehre des *Arius* geleitet, Christus sei der Sohn Gottes erst allmählich, zum Lohn für seine Tugend, geworden. Obschon Gott genannt, ist er es nicht wahrhaft, sondern gleich einem gewöhnlichen Menschen nur durch gnädige Mittheilung (*μετοχῇ χάριτος*) [4]. Der Logos selber ist von Natur wandelbar und nur so lange gut, als er will. Weil aber Gott *vorausgesehen* hat, in Christus werde er von seiner Freiheit einen *guten* Gebrauch machen, hat er ihm die Auszeichnung, als Sohn Gottes geboren zu werden, im Voraus zuerkannt, im Hinblick auf seine zukünftigen Tugenden, wodurch sich Christus (der in ihm die Stelle der Seele vertretende Logos) diese Würde nachträglich verdient hat [5]. Darüber, dass Arius die Vorausbestimmung Christi zum Sohne Gottes von dem göttlichen Vorauswissen seines tugendhaften Verhaltens abhängig mache, hat ihn bereits Bischof Alexander, sein ältester Gegner, zur Rede gestellt [6]. Von anderer Seite wird gegen ihn geltend gemacht, was Jemand aus Gnaden geschenkt erhalte, sei etwas Anderes als er selber, der Mensch z. B. nicht ein und derselbe mit dem hl. Geist, dessen er durch die Gnade theilhaftig wird, desshalb sei auch Christus, wenn nur durch göttliche *Gnade* dazu auserkoren, nicht an sich selber der Sohn Gottes [7]. Diese Consequenz hat eine spätere, der arianischen geistesverwandte Christologie in der That zur ihrigen gemacht, in-

---

[1] S. Athanas. de synod. Nro. 26.
[2] S. Athanas. contr. Apollinar. lib. II. Nro. 3.
[3] S. Athanas. ad Maxim. Nro. 3.
[4] S. Athanas. contr. Arian. orat. 1. Nro. 6. 9.
[5] Ibid. Nro. 5.
[6] Theodoret. eccles. hist. lib. I. cap. 3. op. Paris 1642. t. III. pag. 527.
[7] S. Athanas. contr. Arian. orat. 1. Nro. 37.

dem sie in Christus *zwei Personen* annahm. Um für ihre bekannte Lehre, dass der Sohn Gottes nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sondern wandelbar, folglich selber ein Geschöpf sei, in der hl. Schrift einen Anhaltspunkt zu finden, haben die Arianer die biblischen Berichte über die verschiedenen Gemüthsbewegungen Jesu auf seine höhere Natur bezogen, und dieser Auslegung zu Liebe lehrten sie, dass Christus *keine menschliche Seele* habe[1], denn ihre Stelle vertrete der Logos selber[2].

Dieser Lehre gegenüber, deren Vater der Antiochener *Lucian* gewesen sein soll[3], glaubt *Apollinaris* die Gottheit Christi nur mittelst der Wendung behaupten zu können, in ihm sei zwar eine menschliche *Seele*, so gut wie ein menschlicher Leib, was aber für die gewöhnlichen Menschen ihr *creatürlicher Geist*, das sei für Christus die Gottheit selber[4]. In Christus ist der Geist Fleisch geworden, und desshalb Christus Gott[5]. Nicht also mit einem sich selber bestimmenden Geiste hat sich Gott vereiniget, vielmehr ist sein Geist in einem menschlichen *Fleische* thätig. Christus hat ferner seine geistig sittliche Vollkommenheit nicht erst durch Uebung nach und nach erworben. Daraus aber geht hervor, dass er keinen menschlichen Geist hatte, denn dieser entwickelt sich erst allmählich[6]. Weil *ἄνους*, ist Christus kein eigentlicher Mensch, sondern gleicht nur einem. Nach der Ansicht des Apollinaris wäre Christus, wenn er einen menschlichen Geist hätte, eine menschliche Person[7]. Dies verwirft er aber mit grösster Entschiedenheit und findet diese Annahme unverträglich mit der Gottheit Christi. Weil der Heiland Gott ist, sind in ihm unmöglich zwei Personen[8]. Die Behauptung aber, Christus sei bloss ein gottbegeisterter Mensch (*ἄνθρωπος ἔνθεος*), widerspricht der apostolischen Ueberlieferung[9]. Nicht wie eine andere, von ihm verschiedene Person (*ὡς ἄλλος ἐν ἄλλῳ*) ist Gott in Christus, sondern vielmehr sein Geist[10]. Wäre Gott nicht der fleischgewordene Geist Christi, so hätte dieser vor den übrigen Menschen nichts voraus, denn Gott wäre dann bloss die seinen menschlichen Geist erleuch-

---

[1] S. Epiphan. haeres. 69. Nro. 19. 48.

[2] S. Athanas. contr. Apollinar. lib. II. Nro. 3.

[3] S. Epiphan. ancorat. Nro. 33. Bekanntlich begrüsst Arius seinen Freund Eusebius von Nikomedien als *Συλλουκιανιστής* (haer. 69. Nro. 6).

[4] S. Gregor. Nyssen. Antirrhet. Nro. 9: *Τὸ δὴ πνεῦμα, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν νοῦν, Θεὸν ἔχων ὁ χριστὸς μετα ψυχῆς καὶ σώματος.*

[5] Ibid. Nro. 7. [6] Ibid. Nro. 38.

[7] Ibid. Nro. 35. [8] Ibid. Nro. 58.

[9] Ibid. Nro. 6. [10] Ibid. Nro. 9.

tende Weisheit, auf diese Weise aber theilt er sich jedem Menschen mit, der die göttliche Gnade erlangt hat[1]. Damit Christus wahrhaft Gott sei, muss er nicht bloss Gott *empfangen* haben, denn gar Viele haben ihn empfangen[2], sondern überdies muss er mit ihm *Eins* werden. Dies aber ist unmöglich, wenn Christus aus zwei für sich vollständigen Naturen besteht. Dann nämlich ist weder der Mensch in Gott, noch Gott im Menschen[3]. Dadurch also, dass sich der vollkommene Gott mit einem vollständigen Menschen vereiniget, werden sie niemals Eins, sondern bleiben dabei immer Zwei. Auch der *Erlösungszweck* fordert, dass sich Gott keine vernünftige Seele zu eigen mache, sondern ein menschliches Fleisch allein[4]. Dem Fleische nämlich kommt es zu, sich von einem Höhern leiten zu lassen. Damit also seine Erlösung vollbracht würde, musste es ein unwandelbarer Geist, ohne ihm Gewalt anzuthun, mit sich (dem Geiste) in Einklang bringen, nicht aber umgekehrt durfte er selber sich nach ihm richten[5]. Auf diese Weise jedoch als sein Werkzeug die menschliche Natur zu gebrauchen, wäre für Gott unmöglich gewesen, wenn er sie ihrem Vollbegriffe nach mit sich vereinigt hätte. Denn ausserdem, dass zwei in sich vollkommene Wesen unmöglich jemals wirklich Eins werden, ist eine vollständige menschliche Natur niemals ganz sündelos. Sollte also Christus der Nothwendigkeit gegen die Sünde anzukämpfen nicht selber gleich den übrigen Menschen ausgesetzt, noch wie sie einer Reinigung bedürftig sein, so musste, was in uns das denkende Princip und der Beweger unseres Körpers ist, ein creatürlicher Geist nämlich, ihm fern bleiben, und derselbe Gott, der sich eine menschliche Natur aneignet, zugleich ihr Geist werden. Dadurch aber ist die Seele Christi der Gefahr der Sünde gänzlich entrückt, denn mittelst seines menschlichen Körpers könnte er darein nur dann verstrickt werden, wenn zuvor der Beweger desselben (der Geist) in die sündhafte Handlung eingewilligt hätte, dies aber ist bei Christus, wenn sein Leibliches durch Gott allein bewegt wird, ganz undenkbar[6].

Nur bei *seiner* Auffassung, die an die Stelle eines menschlichen Geistes in Christus Gott selber setzt, meint Apollinaris, lasse sich darthun, dass Gott in Folge seiner Menschwerdung nicht aufgehört habe Gott zu sein[7]. Christus habe nicht allein als

---

[1] Ibid. Nro. 36. [2] Ibid. Nro. 43.
[3] Ibid. Nro. 50. [4] Ibid. Nro. 39. [5] Ibid. Nro. 40.
[6] S. Athanas. contr. Apollinar. lib. I. Nro. 2.
[7] S. Gregor. Nyss. Antirrh. Nro. 56.

Mensch, sondern auch seiner göttlichen Natur nach gelitten; dies wäre dem Urtheil seiner Gegner zufolge der leitende Gedanke des Apollinaris [1]. Der Kirchenlehre macht er zum Vorwurf, sie schäme sich eines Gottes, der vom Weibe geboren und durch die Juden gekreuziget worden sei [2]. Dasselbe aber, nämlich die Unmöglichkeit des Leidens und der Menschwerdung Gottes werde auch von den Ungläubigen und den Feinden des Christenthums behauptet, sowie von den Häretikern als Glaubenslehre vorgetragen, denn gerade wegen seiner Geburt von einem Weibe und mit Rücksicht auf seine Leidensfähigkeit sei ihnen Christus bloss ein gottbegeisterter Mensch (*ἄνθρωπος ἔνθεος*) [3]. Allein auch der Kirchenlehre zufolge hätte der Gekreuzigte in seiner Natur nichts Göttliches, nichts Göttliches wäre gerade das Vornehmste an ihm, sein Geist [4]. Nach kirchlicher Auffassung — so lautet ein weiterer Einwurf — bestünde Christus aus vier Stücken (Leib, Seele, Geist und Gottheit) und wäre sohin, weil der Mensch nur aus dreien besteht, kein eigentlicher Mensch. Allein auch Christus, der himmlische Mensch, ist aus drei verschiedenen Elementen zusammengesetzt, wiewohl nicht ganz aus denselben, wie der irdische, denn er besitzt keinen menschlichen Geist, sonst nämlich wäre er nur die Wohnstätte des himmlischen Gottes, nicht aber selbst himmlischen Wesens [5], und es gäbe sohin, was Apollinaris entschieden verwirft, zwei Söhne, einen natürlichen und einen Adoptivsohn [6].

Mit seiner eigenen Auffassung, behauptet er ferner, stehe und falle das ewige Dasein Christi und seine Geschlechtsgemeinschaft mit Gott [7]. Die Gottheit Christi fällt nicht allein auf die Seite des Logos, auch seiner Menschheit nach besteht Christus von Ewigkeit [8], und ewig ist auch sein Fleisch, denn der Sohn Gottes ist nicht erst durch seine Geburt aus der Jungfrau Fleisch geworden, sondern bloss durch sie hindurchgehend, wird er bei seiner Erscheinung auf Erden seinem ewigen Wesen nach offenbar, als derjenige nämlich, der schon von Ewigkeit der fleischerne Gott ist, der in Fleisch gehüllte Geist [9]. Kommt also das Verborgene seiner göttlichen Natur, weil dazu auch das Fleisch gehört [10], durch seine Menschwerdung bloss zur *Erscheinung*, so ist die Fleischwerdung Gottes, an sich betrachtet, ein vorzeitlicher Act [11]. Als

[1] Ibid. Nro. 5. [2] Ibid. Nro. 26.
[3] Ibid. Nro. 4. [4] Ibid. Nro. 27.
[5] Ibid. Nro. 48. 49. [6] Ibid. Nro. 42.
[7] Ibid. Nro. 28. [8] Ibid. Nro. 52.
[9] Ibid. Nro. 24. [10] Ibid. Nro. 17.
[11] Ibid. Nro. 15. 25.

Mensch ist Christus schon vom Himmel gekommen [1], dieser vorzeitliche Mensch aber ist göttlichen Wesens, denn die Gottheit selber bildet einen Mitbestandtheil seiner gottmenschlichen Natur, sie ist das Geistige daran [2]. Die Menschlichkeit also ist eine Eigenschaft der Gottheit als solcher, der Mensch schon von Natur aus mit Gott Eins [3], und ein Abglanz seiner Herrlichkeit, denn die göttliche Natur ist auch eine menschliche und das göttliche Wesen selber der fleischerne Gott [4].

So verwerflich auch diese Sätze sind, dennoch bekundet sich darin das Bestreben, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus als eine *persönliche* zu begreifen. Apollinaris aber verwechselt dabei die persönliche mit der Wesenseinheit. Die Menschheit und der Herr bilden ihm nicht bloss ein und dieselbe Person, sondern auch ein einheitliches Lebensprincip (ἓν ζῶον), auf ähnliche Weise, wie das Leben eines gewöhnlichen Menschen auf der Vereinigung seines leiblichen und geistigen Bestandtheils beruht [5]. Seele und Leib sind aber dadurch das gemeinsame Lebensprincip des Menschen, dass sie zusammen seine *Natur* bilden. Die gottmenschliche Vereinigung ist anderer Art, sie aber anders sich zu denken, ist Apollinaris desshalb nicht im Stande, weil er dabei von der Ansicht ausgeht, zur Vollständigkeit der menschlichen *Natur als solcher* gehöre wesentlich eine eigene *Persönlichkeit* derselben. Um daher die menschliche Natur Christi nicht zur menschlichen Person zu machen, entzieht ihr Apollinaris einen ihrer wesentlichen Bestandtheile, und dafür ist ihm die Gottheit selber ein *Complement* der menschlichen Natur, *kein übernatürliches*, sondern die Ergänzung der menschlichen *Natur als solcher*. Diese nämlich konnte nach der Meinung des Apollinaris zugleich mit dem Sohne Gottes nur dann Eine Person bilden, wenn sie selber geistlos war, folglich allein in einem Zustand *wesentlicher* Unvollständigkeit; ein menschlicher Geist, meint Apollinaris, hätte sie unfehlbar zur menschlichen *Person* gemacht, denn der Geist bewege sich selber. Darin allerdings hat er vollkommen Recht, dass das Vermögen der Selbstbestimmung nur dem persönlichen Wesen zukommt, und

---

[1] Ibid. Nro. 6. [2] Ibid. Nro. 12.

[3] Ibid. Nro. 13.

[4] Ibid. Nro. 18. 19. Verwandt damit ist eine von St. *Athanasius* (epist. ad Epictet. Nro. 2) bekämpfte Anschauung, welche den aus Maria empfangenen Leib Christi für wesensgleich mit seiner Gottheit hält. Nicht aus Maria, sondern aus seinem eigenen Wesen hätte sich danach der Sohn Gottes einen leidensfähigen Leib gebildet, und dieser wäre mit seiner Gottheit gleich ewig.

[5] Ibid. Nro. 44.

daher ist der menschlichen Natur die Persönlichkeit ebenso wesentlich, wie die Freiheit dem vernünftigen Willen; dass sie aber nothwendig ihre eigene sei oder die Unmöglichkeit, dass die eigene Persönlichkeit der menschlichen Natur durch ihre Gemeinschaft mit einer höhern ersetzt werde — folgt daraus nicht, es müsste denn sein, dass die Selbstbewegung des creatürlichen Willens die Bewegung durch einen *höhern* Geist ausschliesse. Thut sie dieses nicht, sondern liegt es vielmehr im Begriffe des menschlichen Geistes als eines creatürlichen, dass auch seine Selbstbestimmung unter göttlichem Einfluss stehe, so wird ebenso wenig, wie durch diesen die Bethätigung seiner Freiheit, das dem creatürlichen Geiste wesentliche *Vermögen* derselben dadurch aufgehoben, dass er es nicht für sich (als eigene Person), sondern in persönlicher Gemeinschaft mit einem andern besitzt.

Daraus erhellt die Nichtigkeit der Befürchtung des Apollinaris, mit einem eigenen menschlichen Geiste Christi dürfte seine Unsündlichkeit kaum bestehen. Wenn überhaupt der menschliche Wille, obschon wesentlich ein Vermögen der *Selbstbewegung*, gleichwohl bei seiner Bethätigung unter dem bewegenden Einfluss Gottes steht, so erfährt nothwendig auch der menschliche Wille Christi bei seiner Selbstbestimmung denselben Einfluss, in Anbetracht aber seiner persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes wird er zu seiner Selbstbestimmung *so* bewegt, dass sie keine andere als eine gute sein kann. Denn die Verantwortung ihrer Handlungsweise fällt der *Person* anheim, und desshalb ist die Selbstbestimmung des menschlichen Willens Christi auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft die *eigene That des Sohnes Gottes.* Ist also Gott selber als *handelnde Person* dabei betheiliget, so steht die menschliche Thätigkeit Christi niemals mit der göttlichen Heiligkeit in Widerspruch und ist sohin unmöglich eine sündhafte. Dadurch unterscheidet sich der Einfluss Gottes auf die menschliche Thätigkeit Christi von seiner Mitwirkung mit den Handlungen gewöhnlicher Menschen. Auch sie werden dazu durch Gott bewegt, ihre Handlungen aber, obschon unter dem Einfluss Gottes vollbracht, sind nicht seine *persönlichen* Thaten. Desshalb kann Gott unbeschadet seiner Heiligkeit bisweilen zulassen, dass die Selbsbestimmung des menschlichen Willens von der rechten Bahn abweiche, denn *dazu,* eine Sünde zu begehen — bedarf er der göttlichen Mitwirkung *nicht.* Ist aber allein durch sie (nicht wie bei Christus auf Grund persönlicher Gemeinschaft) die creatürliche Selbstbestimmung zugleich Gottes Werk, — so ist es offenbar die sündhafte *als solche* nicht, weil *nicht als solche* durch Gott mit-

bewirkt. Anders bei Christus. Die persönliche Gemeinschaft seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes schliesst die Möglichkeit der Sünde aus, weil auch seine menschlichen Handlungen die eigenen persönlichen Thaten des Sohnes Gottes sind.

Dies hat Apollinaris mit Recht betont. Sein Schluss aber, dass dann Christus unmöglich einen *menschlichen* Willen habe, verkennt das eigenste Wesen *creatürlicher* Thätigkeit. Die dem menschlichen Willen wesentliche Selbstbestimmung bedingt nicht Unabhängigkeit von *jedem* höhern Einfluss. Dies übersieht Apollinaris. Der Begriff der Persönlichkeit geht ihm in dem des Geistes auf und er weiss sich keine menschliche Natur ohne eigene (menschliche) Persönlichkeit zu denken, weil er nicht bedenkt, dass der menschliche Wille auch zu seiner *Selbstbestimmung* von Gott bewegt werde. In diesem Vorurtheil befangen, hielt er für unmöglich, dass die menschliche Natur in Gemeinschaft mit einem Höhern habe, was für sich zu besitzen ihre eigene Persönlichkeit ausmacht. Dies widerstreitet aber dem Wesen des Geistes so wenig, als auch in seiner Selbstbestimmung, wodurch er sich am meisten als *persönlicher* erweist, von einem höhern Einfluss abzuhängen. Sohin ist die Lehre, dass jedes creatürliche Vermögen (auch der freie Wille) zu seiner Thätigkeit durch Gott bewegt werde, auch in christologischer Hinsicht von der grössten Wichtigkeit.

Zweites Kapitel.

Der Ausbau des Dogma.

§. 5. *Gleich St. Thomas lehren schon die ältern Kirchenväter, auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft sei die menschliche Natur Christi ein Werkzeug seiner Gottheit und diese das Princip ihrer persönlichen Vollendung.*

Um den Irrthum des Arius und Apollinaris über die Seele Christi, der mehr als ein Mal kirchlich verworfen ist[1], auch theologisch zu widerlegen, beruft sich *St. Thomas* auf den Ausspruch des göttlichen Heilandes, dass er die Macht habe, seine Seele hinzugeben und sie wieder zu nehmen (Joh. 10, 18). Daraus, erinnert der englische Lehrer, gehe klar hervor, die Gottheit Christi sei nicht seine Seele, denn habe sie Christus in seiner Gewalt, so sei nothwendig er selber (seiner Gottheit nach) von seiner Seele unterschieden, die nur einem Höhern als sie, unterworfen sein könne[2]. Nicht darin, dass Apollinaris die Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in Christus mit der Vereinigung von Geist und Körper vergleicht, besteht sein Irrthum. Ist doch keine andere Verbindung der gottmenschlichen ähnlicher. Jedoch in einem gewissen Betrachte nur, nicht in jeglicher Hinsicht, ist die gottmenschliche Zusammensetzung Christi mit der geistleiblichen des Menschen vergleichbar, nicht auch *insofern* nämlich, als Geist und Leib zusammen die menschliche *Natur* bilden. Der menschliche Körper ist aber ausserdem ein *Werkzeug* des Geistes und auf dieselbe Weise die hl. Menschheit Christi das Organ seiner Gottheit.

---

[1] Anathematism. 7. Damasi. Concil. oecum. II. can. 1. Concil. Tolet. a. 447. can. 5. Concil. Chalcedon. Concil. oecum. V. can. 11. contr. Origen. can. 9. Concil. Later. sub Martino I. can. 2. Concil. Tolet. XI. Concil. Later. IV. Concil. Vienn. Decret. pro Jacob.

[2] Contr. gent. lib. IV. cap. 32: Ex quo intelligitur, aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

Der menschliche Körper nämlich und seine Glieder sind so innig mit dem Geiste des Menschen verbunden, dass Alles, was durch jene geschieht, jede Handbewegung z. B. zugleich die eigene That des Geistes ist, denn zugleich mit ihm bildet der Körper Eine Person. Ein nicht auf diese Weise, nicht *persönlich* mit mir verbundenes Werkzeug kann auch von einem Andern gebraucht werden, und in diesem Sinn ist jeder Mensch ein Werkzeug Gottes, in einem besondern aber die hl. Menschheit. Denn Gott bewegt die gewöhnlichen Menschen als seine Werkzeuge nur zu einer ihrer *menschlichen* Bestimmung entsprechenden Thätigkeit, mittelst der hl. Menschheit Christi aber vollbringt er die eigensten Thaten seiner Allmacht, die Sündenvergebung z. B. und die Gnadenmittheilung [1]. Obschon ein Werkzeug seiner Gottheit und obschon durch sie in Thätigkeit gesetzt, hat dennoch die hl. Menschheit Christi ihr eigenes Thätigkeits*princip* und weil dieses, auch ihre *eigene* Thätigkeit. Da jedoch diese ein Werkzeug seiner Gottheit ist und desshalb an *ihrer* Wirksamkeit Theil nimmt [2], so ist insoweit oder mit Rücksicht auf ihre gleiche *Wirksamkeit* die Thätigkeit seiner menschlichen Natur mit der seiner Gottheit ein und dieselbe, nicht an sich, sondern desshalb allein, weil die hl. Menschheit Christi *diese* Wirksamkeit ausschliesslich ihrer Bewegung durch seine Gottheit verdankt. Die durch Christus als Mensch gewirkte Erlösung des Menschengeschlechtes ist sohin ein und dieselbe mit der durch seine Gottheit vollbrachten, gleichwohl ist, wie gesagt, die Thätigkeit seiner menschlichen Natur an sich betrachtet und von ihrer *Wirkung* abgesehen, von seiner göttlichen verschieden, in Gemässheit nämlich ihres eigenen Thätigkeits*princips* [3], eine *gottmenschliche* aber ist sie durch die besondere Weise,

---

[1] Ibid. cap. 41.

[2] 3. p. q. 19. a. 1: Ubicunque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis et alia operatio propria moti, licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur, et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis.

[3] Ibid. ad 2: Instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur a principali agente, tamen praeter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam. Sic igitur actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem,

wie die Gottheit, deren Werkzeug sie ist, darauf einwirkt[1]. Diese Einwirkung ist nicht an sich oder ihrem Wesen nach mit der menschlichen Thätigkeit Christi ein und dieselbe, vielmehr theilt sich dabei von seiner göttlichen Natur eine Kraft seiner menschlichen, als ihrem Werkzeug, mit, und die hl. Menschheit Christi vollbringt nicht ohne diese Kraftmittheilung ihre eigene (werkzeugliche) Thätigkeit[2].

Eine gottmenschliche ist sonach die Thätigkeit Christi, beziehungsweise er selber der Gottmensch, zunächst wegen der *handelnden Person*, denn diese ist auch bei der menschlichen Thätigkeit Christi der menschgewordene Gottessohn; zweitens ist die Thätigkeit Christi eine gottmenschliche mit Rücksicht auf ihre *Wirkung*, worauf Gottheit und Menschheit zugleich einwirken, und drittens wegen der Theilnahme seiner hl. Menschheit an der *Wirksamkeit* seiner göttlichen Natur[3]. Dadurch nämlich, dass sich *ihre* Wirksamkeit der persönlich mit ihr verbundenen Menschheit Christi mittheilt, sind alle seine menschlichen Handlungen heilwirkend[4]. Dass die hl. Menschheit Christi ein *Werkzeug* seiner Gottheit sei, ist eine Folge ihrer *persönlichen* Vereinigung. Bei mehreren persönlich mit einander verbundenen Vermögen gebraucht immer das vornehmere unter ihnen die andern als seine Werkzeuge, so der

---

prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis, non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et divinitas ejus, habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quaedam, quamdam propriam operationem praeter divinam.

[1] De un. verb. incarn. a. 5. ad 1: Operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, id est deivirilis, in quantum humanitas Christi agebat in virtute divina.

[2] Sent. lib. III. dist. 18. a. 1. ad 4: Non potest esse eadem actio numero per essentiam principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis, sed dicitur una secundum quid, in quantum scilicet instrumentum non agit nisi motum a principali agente et agit in virtute principalis agentis et hoc in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, in quantum ipsa humanitas est instrumentum deitatis.

[3] Ibid. ad 1: Actiones duarum naturarum quantum ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipsum suppositum agens actionem divinam et humanam, quod est unum. Secundo quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, sicut mundatio leprosi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divinae naturae, sicut intellectus ejus aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona conjuncti.

[4] Contr. gent. lib. IV. cap. 36: Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur . . . ex quo contingit quod quaelibet ejus actio vel passio fuit salubris.

Geist des Menschen die übrigen Kräfte der menschlichen Natur. Auf ähnliche Weise ist die hl. Menschheit Christi das persönlich mit ihm verbundene Werkzeug des Sohnes Gottes und ihre Thätigkeit sonach eine *gottmenschliche*, denn mit Rücksicht auf ihr unmittelbares Princip ist sie eine menschliche, zugleich aber von *göttlicher* Wirksamkeit, weil die sie vollbringende menschliche Natur Christi das Werkzeug seiner Gottheit und *ihre* Kraft daher in ihr wirksam ist [1]. Je vollkommener ein Vermögen ist, desto inniger vermag es ein anderes, damit es ihm als Werkzeug diene, mit sich zu vereinigen. Wie daher die göttliche Allmacht selber, ihrer Unendlichkeit wegen, unbegreiflich ist, so auch die jede andere Vereinigung Gottes mit der Creatur an Innigkeit übertreffende Vereinigungs*weise* desselben mit einer menschlichen Natur, wodurch sie sein *persönliches* Eigenthum und damit das Werkzeug wird, um das menschliche Heil zu wirken [2].

Diese dynamische Verschlingung der hl. Menschheit Christi mit der Wirksamkeit seiner göttlichen Natur hat der hl. *Justin* vor Augen, wenn er von dem Blute Christi sagt, nicht aus menschlichem Samen sei es, sondern aus der Kraft Gottes. Denn obschon ein wahrhaft menschliches Blut, und als solches aus menschlichem Stoff gebildet, besitzt es die Wirksamkeit, die Seelen der Gläubigen von der Sünde zu reinigen, dies aber vermag es dadurch allein, dass göttliche Kraft in ihm wirksam ist [3]. Seit dem Anfang seines Daseins ist die Gottheit mit dem Kinde Jesu so innig verwachsen, dass die allein Gott gebührende Anbetung mit Recht auch ihm gezollt wird [4]. Dem hl. *Hippolyt* ist die Gottheit

---

[1] Compend. theol. cap. 212: Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, caetera instrumentaliter deserviunt, sicut caeterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis, sicut per actionem securis fit arca in quantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanae naturae in Christo quamdam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam . . . scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigebat divinitatis virtus.

[2] Ibid. cap. 211: Quanto aliquod agens est majoris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus, quo sibi univit humanam naturam Christus quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam.

[3] Apol. 1. Nro. 32. Dial. cum Tryph. Nro. 54.

[4] Dial. cum Tryph. Nro. 88.

Christi das bewegende Princip seiner menschlichen Natur und ihre Wirksamkeit von dem Sohne Gottes desshalb abhängig, weil sie selber auch ihrem Sein nach von ihm abhängt, auch ihr Fürsichbestehen ihm verdankt[1]. Christus ist die Weisheit und Kraft des Vaters, und seine hl. Menschheit ist sein Haus; er selber hat es sich gebauet[2] und er selber seinen hl. Leichnam vom Tode erweckt[3]. Auch sein entseelter Leib enthält eine grosse Kraft des Lebens[4], denn seine hl. Menschheit ist von Innen und Aussen mit dem reinsten Golde des Wortes Gottes bedeckt[5]. Von der Seele Christi gilt demnach in viel erhabenerem Sinne, als von den Propheten, was St. Hippolyt von diesen sagt, das Wort Gottes sei stets in ihnen als seinen *Werkzeugen* und setze die Vermögen ihres Geistes in Bewegung wie die Saiten einer Cither, damit sie den Menschen verkündigen, was Gott will[6].

Auch die dem hl. Hippolyt zugeschriebene Abhandlung de theologia et incarnatione contra Beronem et Heliconem, welche wahrscheinlich erst in die Zeit der monophysitischen Streitigkeiten fällt, ist ein gewichtiges Zeugniss für die Uebereinstimmung der *thomistischen* Christologie mit der Väterlehre. Der Gedanke, den meine Zunge ausspricht und meine Hand niederschreibt, ist eine That meines Geistes, *seine* Kraft erzeugt ihn, nicht die eigene Kraft der Zunge oder der Hand, die bloss seine Kundgebung vermitteln. Ebenso wenig entspringt die übernatürliche Kraft, womit der Mensch Christus durch sein Wort oder seine Berührung Wunder wirkt, aus dem eigenen Grund seiner menschlichen Natur, in ihrer Thätigkeit offenbart sich vielmehr die schöpferische Kraft seiner Gottheit, und ihr Wirken ist mit dem eigenen Thun seiner hl. Menschheit unmöglich ein und dasselbe, denn nicht ohne Verwandlung vermöchte das eigene Wirken Gottes die *natürliche* Thätigkeit einer menschlichen Natur zu werden. Der Schöpfer der Welt nimmt aber ohne Verletzung ihrer Eigenart eine vernünftige Seele nebst einem empfindsamen Leibe in seine *persönliche* Gemeinschaft auf (*ἐνουσιώσας ἑαυτῷ*), und auf Grund seiner persönlichen Vereinigung mit einer menschlichen Natur ist der Sohn Gottes von Natur aus Gott und Mensch zugleich; er wirkt auch als Mensch kraft seiner Gottheit göttliche Werke, diese aber,

---

[1] Contr. haeres. Noët. Nro. 15: *Οὔϑ' ἡ σὰρξ καϑ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο.*

[2] Fragm. Galland. t. II. pag. 488.

[3] Ibid. pag. 499. [4] Ibid. pag. 498.

[5] Ibid. pag. 496.

[6] Demonstr. de Christo et Antichristo Nro. 2.

obschon *mittelst* seiner menschlichen Natur vollbracht, übersteigen ihre *natürliche* Thätigkeit. Das Menschliche der persönlich mit ihr vereinigten Natur geduldig ertragend, wirkt die Gottheit Christi nichts ohne ihre Mitwirkung, noch vollbringt seine hl. Menschheit etwas unabhängig von dem Einfluss seiner Gottheit. Durch diese Wirkungsweise beglaubigt der Sohn Gottes die Wahrheit seiner Menschwerdung, dabei jeder seiner zwei Naturen ihre Eigenart erhaltend[1]. Nicht die göttliche Natur als solche unterzieht sich einer Selbstbeschränkung, bloss das Maass ihrer Offenbarung richtet sich nach der Empfänglicheit der persönlich mit ihr verbundenen menschlichen Natur, durch welche die Gottheit hindurchstrahlt[2]. Ihre Wirksamkeit aber geht durch die hl. Menschheit Christi bloss hindurch, ohne daraus zu entspringen, und ebenso wenig hängt die Wirksamkeit seiner göttlichen Natur in ihrer Bethätigung von dem Verhalten seiner hl. Menschheit ab[3], denn allein was selber unbeweglich, ist die *bewegende* Ursache alles Lebens und Wirkens[4].

Um zu erklären, wie in dem Menschen Jesus der Sohn Gottes selber rede, erinnert *Origenes,* Gott habe auch die Seele und den Leib der Propheten als sein *Werkzeug* gebraucht. Sohin ist ihm auch die menschliche Natur, mittelst welcher Jesus zu uns redet, auf *ihre* Weise ein göttliches Werkzeug, in einem höhern Sinne nämlich, als die Seele und der Leib der Propheten, denn die Rede Jesu ist *unmittelbar* die eigene Gottes[5]. Ebenso unfehlbar, wie mein Schatten die einzelnen Bewegungen meines Körpers nachbildet, folgte die Seele Christi dem bewegenden Einfluss der untrennbar mit ihr verbundenen Gottheit[6]. Gleich einem ins Feuer gelegten Eisen ist sie immer im Worte, immer in der Weisheit, immer in Gott; Alles was sie thut, ist die eigene That Gottes, und die seinigen sind alle ihre Gefühle und Gedanken[7].

Allein diesen richtigen Gedanken trübt bei Origenes die irrige

---

[1] De theol. et incarn. contr. Ber. et Helic. Nro. 8.

[2] Ibid. Nro. 3. [3] Ibid. Nro. 2. [4] Ibid. Nro. 1.

[5] Contr. Cels. lib. II. Nro. 9.

[6] De princ. lib. II. cap. 6. Nro. 7: Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motum qui ei inseparabiliter inhaerebat, et pro motu ejus ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem umbram Christi Domini hanc vocasse.

[7] Ibid. Nro. 6: Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne, sic semper in Verbo, semper in sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est.

Vorstellung, dass die persönliche Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott von ihrer eigenen *Zustimmung* abhänge. Von Natur aus, lehrt er, sind alle einzelnen Seelen gleich vollkommen. Der gerechte und allmächtige Gott hat sie allein seiner Güte wegen geschaffen, kein Nebenzweck also konnte ihn veranlassen, die einen minder vollkommen als die andern zu machen, und die Ursache ihrer verschiedenen Vollkommenheit ist sohin lediglich ihre eigene *Willensentscheidung*, womit sie sich entweder Gott nachzuahmen oder zum Abfall von ihm entschliessen [1]. Ihre anerschaffene Güte nämlich ist nur dadurch ihr Eigenthum, dass sie dieselbe freiwillig ergreifen [2]. Des unsichtbaren Gottes unsichtbares Ebenbild, sein eingeborener Sohn, bietet sich zwar auf unsichtbare Weise allen vernünftigen Geschöpfen an, damit sie an ihm Theil nehmen, allein das Maass ihres Antheils an ihm richtet sich nach dem Grad ihrer Liebe [3]. Nimmt also die Seele Christi auf einzige Weise an seiner Güte Theil, so hat sie entweder Gott parteiisch vor andern Seelen bevorzugt, oder ihre besondere Vereinigung mit ihm ist eine Wirkung ihrer besondern Hingebung. Jenes aber widerstreitet der göttlichen Gerechtigkeit, folglich ist die Seele Christi in Gemässheit ihrer eigenen höheren Vollkommenheit nicht bloss wie die andern Seelen durch die Gnade des hl. Geistes, sondern *persönlich* mit Gott vereiniget [4]. Weil die Seele Jesu von dem ersten Anfang ihres Daseins an unwiderruflich entschlossen ist, dem Worte Gottes, der Weisheit, der Wahrheit und dem wahren Lichte untrennbar anzuhangen, desshalb wird sie selber, in das Licht seiner Gottheit eingehend, Ein Geist mit ihm. Schon

---

[1] Ibid. cap. 9. Nro. 6.

[2] Ibid. Nro. 2: Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur.

[3] Ibid. cap. 6. Nro. 3: Participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita, ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu.

[4] Ibid. Nro. 4: Quod autem dilectionis perfectio et meriti affectus sinceritas ei hanc inseparabilem cum Deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae ejus assumtio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis. Dilectionis ergo merito ungitur oleo laetitiae, id est anima Christi cum Verbo Dei Christus efficitur. Ungi namque oleo laetitiae non aliud intelligitur quam Spiritu sancto repleri. Quod autem prae participibus dixit, indicat quia non gratia Spiritus sicut prophetis ei data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo.

als Vernunftwesen ist die Seele Christi für die persönliche Vereinigung mit Gott empfänglich, ausserdem aber noch auf besondere Weise, denn schon zuvor hatte sie durch ihre rückhaltslose Hingebung an ihn das Wort Gottes, seine Weisheit und Wahrheit in sich aufgenommen [1]. Obschon ihrem Wesen nach von den übrigen Seelen nicht verschieden und folglich auch das Böse zu erwählen an sich vermögend, hat dennoch die Seele Christi durch die Grösse und Wärme ihrer Liebe sowie durch die Festigkeit ihres Entschlusses, der Gerechtigkeit unwandelbar treu zu bleiben, das Gefühl der Wandelbarkeit thatsächlich überwunden, und die ihrer freien Entscheidung anheimgestellte Uebereinstimmung mit Gott ist durch fortgesetzte Uebung ihres freien Willens ihr allmählich zur Natur geworden [2].

Die Rückwirkung dieser Lehre auf die weitere dogmatische Entwickelung kann unberechenbar genannt werden. Auch der theologische Kampf der Gegenwart ist nur ein Nachspiel davon. Wenn das persönliche Verhältniss der Seele Christi zu dem Sohne Gottes, wie Origenes meint, auf ihrer eigenen ethischen Vollkommenheit beruht und nicht vielmehr umgekehrt diese auf ihm; dann ist entweder die menschliche Natur Christi eine Person für sich, oder das Princip seiner Persönlichkeit fällt auf die Seite seiner höhern Natur nur um den Preis ihrer wahren Gottheit. Ein Wesen nämlich, dessen persönliches Verhältniss zu Gott von seinem sittlichen Verhalten abhängt, ist unmöglich schon von Natur aus mit Gott persönlich Eins, folglich entweder ein blosser Mensch

---

[1] Ibid. Nro. 3: Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus, quia nemo auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et Verbo Dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus . . . Neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere Deum, in quem velut in Verbum et sapientiam et veritatem tota jam cesserat.

[2] Ibid. Nro. 5: Naturam quidem animae illius hanc fuisse quae est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam; ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

oder wenigstens dem wahren Gott nicht wesensgleich, hier wie dort aber ist seine Vereinigung mit ihm nur eine *moralische,* weil das Ergebniss einer *Selbstbestimmung.* Dass sie also dieses *nicht* sei, dass vielmehr umgekehrt die Freiheitsthätigkeit der menschlichen Natur Christi ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes, weil unter ihrem Einfluss stehend, voraussetze, — ist ein Postulat der Gottheit Christi. Um aber jenes Verhältniss der menschlichen Thätigkeit Christi zu seiner göttlichen Person, womit seine Gottheit steht und fällt, einigermassen anschaulich zu machen, empfiehlt sich nach unserem Dafürhalten der *thomistische* Begriff eines instrumentum conjunctum oder die Auffassung der menschlichen Natur Christi als eines dem Sohne Gottes persönlich zugehörigen *Werkzeugs* seiner Gottheit.

Zu dieser Auffassung bekennen sich auch die grossen Kirchenväter, denen die Vertheidigung des Glaubens gegen die arianische Geistesrichtung zugefallen war. Der Sohn Gottes, lehrt St. *Athanasius,* ist der allmächtige Schöpfer der Welt; als solcher hat er sich einen menschlichen Leib, um darin wie in seinem Tempel zu wohnen, in der Jungfrau zubereitet und sich denselben als sein *Werkzeug* zu eigen gemacht (*ἰδιοποιεῖται ὥσπερ ὄργανον*)[1]. Wie Aaron, um das Opfer darzubringen, mit dem priesterlichen Gewande bekleidet sein musste, so hat der Logos, damit er eine Opfergabe hätte, die menschliche Natur (das Fleisch) von der Erde genommen und darin sich selber dem Vater aufgeopfert[2]. Dadurch, dass der Sohn Gottes das bewegende und belebende Princip eines menschlichen Körpers wird, verliert er seine Allgegenwart nicht[3]. Aus dem Walten Gottes als der bewegenden Ursache alles creatürlichen Lebens folgert St. Athanasius die Vernunftgemässheit seiner Menschwerdung. Ist überhaupt die Gegenwart des Logos in der Welt und seine Offenbarung durch sie angemessen, so ist es auch seine Erscheinung als Mensch oder seine persönliche Vereinigung mit einer menschlichen Natur, die er demgemäss auf besondere Weise erleuchtet und zur Thätigkeit bewegt. Denn so gut wie das Ganze (das Weltall) ist auch der Theil (eine menschliche Natur) ein Organ zur Offenbarung seiner Gottheit[4].

St. Athanasius bezeichnet zwar regelmässig bloss den Leib Christi als das Werkzeug seiner Gottheit, dabei hat er aber nicht

---

[1] De incarnat. Verb. Nro. 8.
[2] Orat. 2. contr. Arian. Nro. 7.
[3] De incarnat. Verb. Nro. 17. [4] Ibid. Nro. 41.

die Absicht, die Seele auszuschliessen. Denn die Lehre von der Aneignung eines menschlichen Leibes durch den Sohn Gottes begründet er damit, dass zur Verwirklichung des Zweckes seiner Menschwerdung, zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes nämlich, der Gebrauch eines *menschlichen* Werkzeugs nothwendig war. Folglich ist dem hl. Athanasius auch das Leben dieses Leibes nothwendig ein menschliches, sein unmittelbares Princip also eine vernünftige Seele. Der Sohn Gottes hat sich einen menschlichen Leib zu eigen gemacht, um den Körper von seiner Sterblichkeit zu heilen, diese aber hat eine dem Menschen selber innerliche Ursache, ist sie doch die Folge davon, dass sein immanentes Lebensprincip, die vernünftige Seele nämlich, durch die Sünde eine Veränderung erfahren hat, indem sie dadurch einer *übernatürlichen* Gabe, die dem Eintreten des Todes vorbeugte, beraubt worden ist. Gleichwie also die Ursache der Sterblichkeit des Leibes eine inwendige ist (die durch die Sünde verursachte Entblössung der Seele), so muss auch seine Befreiung davon von Innen aus bewerkstelliget, das Leben dem Körper wieder *eingepflanzt* und er selber anstatt mit dem Tode, dessen natürliche, in seiner eigenen Beschaffenheit liegende Ursache zu überwinden die Seele seit dem Gnadenverlust nicht mehr vermögend ist, wieder mit dem Leben bekleidet werden. Dies wird aber der Leib durch die Aufnahme einer vernünftigen Seele in die persönliche Gemeinschaft des Sohnes Gottes, wodurch sie die durch die Sünde verlorene Kraft, den leiblichen Tod fern zu halten, wieder erlangt. Um also den Körper von den Folgen der Sünde gründlich zu heilen, musste das Wort Gottes ihm selber inwohnen und das inwendige Princip seines Lebens werden. Dies kann es aber nicht, ausser durch seine Vereinigung mit einer vernünftigen Seele, denn diese ist nothwendig das *unmittelbare* Princip seines Lebens, weil es sonst kein menschliches wäre. St. Athanasius folgert aus der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen die Aneignung eines menschlichen Leibes durch den Sohn Gottes, noch viel mehr aber folgt daraus, dass er eine menschliche Seele hat, diese nämlich, weil der eigentliche Sitz der Sünde, bedarf zunächst der Erlösung, der Körper dagegen wird von den Folgen der Sünde bloss mittelbar berührt, bloss vermöge seiner Abhängigkeit von der Seele. Nach der Ansicht des hl. Athanasius hat der Sohn Gottes ein creatürliches Wesen gerade desshalb, weil es seiner Gottheit bedurfte, zu seinem *Werkzeug* gemacht und in die Gemeinschaft seiner Person aufgenommen. Ist aber die Seele nicht in weit höherem Grad als der Körper der Gottheit bedürftig? Was also

St. Athanasius von dem Leibe Christi sagt, dass er ein Werkzeug seiner Gottheit sei, gilt von seiner Seele noch weit mehr [1]. Zumal über den menschlichen Geist, der die bewirkende Ursache der Sünde gewesen ist (τὸ κατὰ φρόνησιν ἁμαρτήσαν), hatte der Tod, den die Sünde in die Welt eingeführt hat, Gewalt erlangt. Desshalb musste Christus, um ihn vollständig zu besiegen, in sich selber einen menschlichen Geist unsündlich darstellen. Sonst hätte er nicht für den ganzen Menschen ein Lösegeld dargereicht. Dazu nämlich musste für den Leib ein Leib dahingegeben werden, für die Seele aber eine Seele [2]. Ausserdem lehrt St. Athanasius von derselben menschlichen Natur Christi, die er als ein Werkzeug seiner Gottheit begreift, dass sie an Weisheit zugenommen habe. Auch dies aber kann allein von einer menschlichen Seele gesagt sein. Das Wachsthum Jesu an Weisheit bezieht sich allein auf seine Menschheit, die allmählich über die menschliche Natur erhoben und vergöttlicht worden ist, in dem Maasse nämlich, als sich die Gottheit durch sie geoffenbart hat. Nur in diesem Sinne einer fortschreitenden *Offenbarung* seiner Gottheit ist die Vergöttlichung der hl. Menschheit Christi eine allmähliche. Weil die menschliche Natur, an welcher allein diese Entwickelung vor sich geht, dem Sohne Gottes persönlich zugehört, desshalb kann man mit Recht sagen, er selber werde davon berührt; ist doch der Gottmensch das leitende Princip der gesammten menschheitlichen Entwickelung, die um seinetwillen ungestört von Statten geht [3]. Durch Annahme einer menschlichen Natur hat die Weisheit sich selber ein Haus gebaut und sie selber ist die Ursache des allmählichen Fortschrittes dieser menschlichen Natur [4].

Das Fleisch Christi, was dem hl. Athanasius die vollständige menschliche Natur bedeutet [5], ist ein geistlicher Leib; denn obschon von derselben Beschaffenheit wie der erste Mensch, ist dennoch die hl. Menschheit Christi nicht bloss der Leitung des Geistes, worunter die Gottheit zu verstehen ist, vollständig unterworfen, sondern auch mit ihr persönlich Eins, eine Vereinigung, die St. Athanasius für eine *physische* erklärt (ἐν ἐξουσίᾳ καὶ φύσει πνεύματος) [6]. Damit aber soll keine Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche behauptet sein [7], sondern dies allein, dass der Sohn Gottes nicht bloss zu einem Menschen *gekommen,* son-

---

[1] Ibid. Nro. 44. [2] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 17. 19.
[3] Orat. 3. contr. Arian. Nro. 53.
[4] Ibid. Nro. 52. [5] Ibid. Nro. 30.
[6] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 8. [7] Ibid. Nro. 10.

dern selber Mensch *geworden* sei [1]. Nur das persönliche *Eigenthum* Gottes, nicht ihm *wesensgleich* ist die hl. Menschheit Christi; denn ihre Vereinigung mit ihm ist gerade desshalb eine persönliche, weil sie dadurch ihren persönlichen *Abschluss* gewinnt, eine der göttlichen wesensgleiche Natur dagegen hätte ihre persönliche Vollendung in sich selber [2].

Zwar zu *unterscheiden* also ist die menschliche Natur Christi von dem Logos, nicht aber *getrennt* davon [3]. Oder wäre mit ihr der Sohn Gottes nicht inniger als mit dem ersten Adam verbunden? Dann hätte, was dieser geschadet hat, der zweite Adam nicht wieder gut gemacht. Dazu nämlich musste seine menschliche Natur *unsündlich* (*ἀνεπίδεκτος ἁμαρτίας*) und die Unfähigkeit zu sündigen ihr natürlich sein; nur so ist dieselbe ein wirksames Heilmittel gegen den Tod [4]. Weil die Veränderlichkeit unserer Natur die Ursache unseres Elends gewesen ist, so musste derjenige, der uns davon befreien sollte, selber unveränderlich sein. *Nicht dadurch also, dass er sich einer neuen Freiheitsprobe unterzog, ist der zweite Adam unser Erlöser geworden* [5]. Nicht auf dieselbe Weise durfte er die Gnade besitzen, wie der erste Adam, der sie wieder verlieren konnte, folglich nicht wie ein von Aussen her empfangenes Gut, sondern wie etwas ihm Natürliches [6]. Weil die menschliche Seele Christi dem Sohne Gottes persönlich zugehört, desshalb hat der Tod keine Gewalt über sie [7]. Nicht allein durch sein für uns vergossenes Blut, auch durch die Gedanken seiner Seele hat uns Christus erlöst. Daher musste sie, über die Schwäche erhaben, die Natur Gottes in sich selber darstellen. Ebensowenig aber, als die Ursache davon, dass die Gottheit und Menschheit Christi Eine Person bilden, die Verwandlung der einen Natur in die andere ist, ebensowenig bestehen sie von einander getrennt, noch hat sich die menschliche Natur durch fortschreitende *sittliche* Entwickelung allmählich bis auf die Höhe

---

[1] Orat. 3. contr. Arian. Nro. 30.

[2] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 12: *Τὸ γὰρ ὁμοούσιον πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ᾽ ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστι, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, καθ᾽ ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον.*

[3] Orat. 4. contr. Arian. Nro. 31: *Εἰ δὲ καὶ νοοῖτο διχῶς, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς τοῦ Λόγου κεχωρισμένου.*

[4] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 7.

[5] Orat. 1. contr. Arian. Nro. 51.

[6] Orat. 2. contr. Arian. Nro. 68: *Ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι.*

[7] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 14.

der göttlichen erhoben, sondern *persönlich* Eins sind in Christus seine göttliche und menschliche Natur vermöge der Untrennbarkeit ihres *Seins* (καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ)[1]. Kein Ergebniss also ihrer höhern Sittlichkeit, vielmehr umgekehrt ihre Voraussetzung ist das persönliche Verhältniss der heiligen Menschheit Christi zu dem Sohne Gottes, denn auf ihrer Vereinigung mit ihm beruht ihr Dasein, das ihrer Thätigkeit nothwendig vorangeht. So hat auch St. Athanasius die Einpersönlichkeit Christi oder dass in ihm die ganze Natur des Wortes Gottes in menschlicher Gestalt erscheint, daraus abgeleitet, dass an dem eigenen Fürsichsein seiner göttlichen Natur eine menschliche Theil nimmt (ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος). Wenn er aber daraus folgert, das Wollen Christi sei ausschliesslich Sache seiner Gottheit (ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης), so ist damit bloss die göttliche Natur Christi als das bewegende Princip seines Wollens bezeichnet, nicht aber in Abrede gestellt, dass es ein wahrhaft menschliches sei. Wird doch dabei ausdrücklich erklärt, Christus habe sich die vollständige Natur des ersten Adam, folglich auch einen menschlichen Willen angeeignet[2], was St. Athanasius anderwärts daraus entnimmt, dass Jesus *seinen* Willen dem seines göttlichen Vaters gegenüberstellt, den Willen des Fleisches (den menschlichen) dem des Geistes[3].

Auch in seiner Selbsterniedrigung, unter welchem Gesichtspunkte *St. Hilarius* mit Vorliebe die Menschwerdung des Sohnes Gottes betrachtet, behält er den Vollgebrauch seiner Allmacht[4]. Durch die persönliche Vereinigung mit einer menschlichen Natur widerfährt ihm bloss seiner Erscheinung nach eine Erniedrigung, sein göttliches Wesen als solches bleibt davon unberührt, und folglich wird dadurch seine Allmacht nicht aufgehoben, sondern auch als Mensch macht der Sohn Gottes Gebrauch davon zur Be-

---

[1] Ibid. Nro. 16.

[2] Ibid. lib. II. Nro. 10.

[3] De incarnat. et contr. Arian. Nro. 21: *Δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν.*

[4] De trinit. lib. XI. Nro. 48: In forma enim Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem; dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis.

glaubigung seiner Gottheit[1]. Er selber ist das bewirkende Princip seines hl. Leibes und giesst ihm eine vernünftige Seele ein[2]. Gleich der Geburt Christi ist auch sein Leiden und Tod eine Freiheitsthat seiner Gottheit und sohin er selber (seiner göttlichen Natur nach) für das Gefühl der Todesfurcht unempfänglich[3].

Mit dieser Erklärung tritt St. Hilarius dem bekannten Irrthum des Arianismus entgegen, der die Leidensfähigkeit Christi auf seine höhere Natur ausdehnt, um darauf hin seine Gottheit zu läugnen[4], dabei die Person mit der Natur verwechselnd. Christus ist immer ein und dieselbe Person, sei es dass er als Gott oder als Mensch von sich selber rede; desshalb haben die Arianer was er von sich als Mensch aussagt, auf seine höhere Natur bezogen und demgemäss gelehrt, dass auch sie der Schwäche unterliege, und daher keine wahrhaft göttliche sei[5]. Diesen Irrthum hat St. Hilarius bei seinen Ausführungen vor Augen gehabt und ihm gegenüber hatte er zu beweisen, dass der leidende Christus zwar eine göttliche *Person* sei, dass aber seine göttliche *Natur* von seinem Leiden unberührt bleibe. Aus diesem polemischen Zweck erklärt sich seine eigenthümliche Ansicht über das Leiden Christi. Dieses hätte danach nicht dieselbe Wirkung wie gewöhnlich das Leiden

---

[1] Ibid. lib. IX. Nro. 51: Erat enim naturae proprietas, sed Dei forma jam non erat, per ejus exinanitionem erat forma suscepta. Neque enim defecerat natura, ne esset, sed in se humilitatem terrenae nativitatis manens sibi Dei natura susceperat, generis sui potestatem in habitu assumtae humilitatis exercens. Et ex Deo Deus natus, in forma servi homo repertus, Deum se virtutibus agens, neque Deus non erat, quem gestis suis docebat, neque homo, in cujus habitu repertus est, non manebat.

[2] Ibid. lib. X. Nro. 22: Ut per se sibi assumsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumsit, quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur. Si enim conceptum carnis nisi ex Deo virgo non habuit, longe magis necesse est anima corporis nisi ex Deo aliunde non fuerit.

[3] Ibid. Nro. 11: Tum deinde quem dolorem mortis timeret, potestatis suae libertate moriturus? . . . Unigenitus autem Deus ita potestatem habens ponendae animae ut resumendae, ad peragendum in se mortis sacramentum, cum poto aceto consummasse se omne humanarum passionum opus testatus esset, inclinato capite spiritum tradidit.

[4] Ibid. Nro. 9: Volunt enim plerique eorum ex passionis metu et ex infirmitate patiendi non in natura eum impassibilis Dei fuisse, ut qui timuit et doluit non fuerit vel in ea potestatis securitate quae non timet, vel in ea spiritus incorruptione quae non dolet, sed inferioris a Deo patre naturae.

[5] Ibid. lib. IX. Nro. 5: Hinc itaque fallendi simplices atque ignorantes haereticis occasio est, ut quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae divinae infirmitatem mentiantur et quia unus atque idem est loquens omnia quae loquatur, de se ipso omnia eum locutum esse contendant.

hervorgebracht. Denn ohne dabei Schmerz zu empfinden, hat es die Kraft seines Körpers ertragen (virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit)[1]. Diese virtus corporis ist die Gottheit Christi. So hat St. Hilarius selber mehr als ein Mal seinen Gedanken erklärt. Der eingeborene Gottessohn bewirkte durch die Kraft seiner göttlichen Natur nicht allein seine menschliche Geburt, sondern vermöge seiner Gottheit, welche die Kraft seines Körpers ist, hat er auch das Leiden, dem er sich unterziehen wollte, so ertragen, wie es sich für eine göttliche Person geziemt, nicht also sie selber unmittelbar als solche oder ihrer göttlichen Natur nach leidet, sondern bloss die menschliche Natur Christi, die gleich der unsrigen schwach ist[2]. An sich betrachtet war allerdings auch das Leiden Christi dazu angethan, in der Person, die es erduldete, eine schmerzhafte Empfindung zu erzeugen, dass also die Person Christi keine Schmerzen dabei empfand, beweist nichts gegen die Wirklichkeit seiner Leiden, denn auch seine Person unmittelbar als solche wäre unfehlbar dadurch beschädiget worden, wenn es seine Gottheit nicht verhindert hätte, und gerade desshalb, weil das Leiden Christi seiner göttlichen Persönlichkeit gegenüber machtlos war, hat er nicht aus Nothwendigkeit, sondern freiwillig gelitten[3]. Die Menschwerdung Gottes ist keine Herabsetzung der göttlichen Natur, sondern eine Erhebung der menschlichen, und in Folge davon ist die göttliche Kraft in einer menschlichen Natur auf besondere Weise wirksam (in eo corpore quod assumptum est virtus naturae antea manentis operatur). Die menschliche Natur als solche aber bleibt dabei unverändert, und daher ist auch die hl. Menschheit Christi manchen Schwächen unterworfen, diese aber, weil ihnen unmöglich die Gott-

---

[1] Ibid. lib. X. Nro. 23.

[2] Ibid. Nro. 47: Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates; sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est; neque enim cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam . . . Secundum quod ita ex infirmitate corporis nostri passus in corpore est, ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet.

[3] In pslm. 53. Nro. 12: Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet; tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem; non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem divinitatis natura non sentit. Passus ergo est Deus, quia se subjecit voluntarius passioni, sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum (quibus dolorem patientibus necesse est inferri) virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute non excidit ut doleret.

heit selber unterliegt, berühren bloss seine menschliche Natur. Der Sohn Gottes also macht die menschliche Schwäche zur seinigen, ohne dadurch selber schwach zu werden. Denn die menschliche Natur ist nicht ursprünglich, sondern erst durch Assumtion die seinige, eine Zuthat seiner Freiheit (voluntatis accessio) [1].

Aeusserungen wie diese wollen den Unterschied der zwei Naturen Christi zur Anerkennung bringen, seine Einpersönlichkeit aber folgt aus der Abhängigkeit seiner menschlichen Natur von dem Einfluss seiner Gottheit. Aus ihr, die desshalb St. Hilarius die virtus der hl. Menschheit Christi nennt, schöpft diese ihr Leben und ihre Wirksamkeit, unbeschadet indessen ihrer menschlichen Eigenart. Denn bei seiner Geburt, bei seinem Leiden und Tode hat Christus das Schicksal unserer Natur erfahren, allein auch bei diesen menschlichen Erfahrungen zeigt sich die Kraft seiner göttlichen Natur [2]. Derselbe, der gekreuzigt worden ist, lebt aus der Kraft Gottes, gleichwohl ist seine menschliche Natur mit der Schwäche der unsrigen behaftet, und darin besteht das Geheimniss seiner Gottmenschlichkeit [3]. Ohne dadurch selber eine Beschränkung zu erfahren, ist die Kraft der Gottheit Christi innerhalb seines Körpers wirksam und befähigt ihn, mittelst seiner eigenen Thätigkeit das menschliche Heil zu wirken [4]. Diese Theilnahme unserer Natur an göttlicher Kraft — darauf legt St. Hilarius wiederholt den Nachdruck — widerstreitet keineswegs der Würde Gottes, den die Demuth seiner Erscheinung nicht verunehrt [5]. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist zugleich die höchste Vollendung der menschlichen Natur, denn durch die persönliche Gemeinschaft mit ihm *wird* sie, was er selber *ist* [6].

Vor einem zweifachen Irrthum hat man sich dabei in Acht zu nehmem. Irrthümlich nämlich wäre die Meinung, der Sohn Gottes sei das belebende Princip der ihm persönlich zugehörigen menschlichen Natur in demselben Sinne, wie in den gewöhnlichen Menschen die vernünftige Seele das Lebensprincip des Körpers ist, allein nicht minder verwerflich als der Versuch, an die Stelle der vernünftigen Seele Christi seine Gottheit zu setzen, ist die Lehre, dass der Sohn Gottes das bewegende und belebende Princip seiner hl. Menschheit in keinem höhern Sinne sei, als bei den gewöhn-

---

[1] In pslm. 138. Nro. 2. 3.

[2] De trinit. lib. IX. Nro. 7: Nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit, res tamen ipsas omnes virtute naturae suae gessit.

[3] Ibid. lib. X. Nro. 66. [4] In Matth. cap. 9. Nro. 7.

[5] In pslm. 2. Nro. 25. [6] In pslm. 143. Nro. 7.

lichen Menschen. Nach dieser Auffassung, welche in der Menschwerdung Gottes bloss eine göttliche Krafteinwirkung sieht, wäre Christus erst durch Maria zum Dasein gelangt und stünde nur wie ein hochbegnadeter Mensch unter dem Einfluss Gottes, nicht aber wäre das Göttliche selber (der Sohn Gottes) das Princip seiner Persönlichkeit[1]. Dass hingegen das Abhängigkeitsverhältniss der menschlichen Natur Christi dem Sohne Gottes gegenüber gerade dieses oder ein persönliches sei, folgert St. Hilarius unter andern aus seiner *Selbstentäusserung*. Denn die Schriftlehre, dass der Sohn Gottes durch Annahme der Knechtsgestalt oder durch die Vereinigung mit einer menschlichen Natur sich selbst entäussere, hat nur dann einen guten Sinn, wenn dieselbe Person, welche sich selbst entäussert (der Sohn Gottes), zugleich der Inhaber einer menschlichen Natur und sie sein *persönliches* Eigenthum wird[2]. Damit sie aber dieses würde, hat der Sohn Gottes nicht bloss auf die Empfängniss seines Leibes ursächlich eingewirkt, sondern auch eine vernünftige Seele eigens für sich zubereitet; ähnlich wie auf die Entstehungsweise der hl. Menschheit Christi wirkt Gott auf ihre Thätigkeit ein, und auch bei ihrem Leiden stärkte sie dieser göttliche Einfluss. Die menschliche Natur Christi bildet zwar für sich ein eigenes Lebens- und Thätigkeitsprincip, ihre *persönliche Vollendung* aber ist der Sohn Gottes[3]. Und dass er dabei auf seine hl. Menschheit *physisch* einwirke, ist dem hl. Hilarius ganz unzweifelhaft. Diese physische Einwirkung seiner Gottheit (naturalis efficientia) hat der Herr selber den Gläubigen angedeutet, als er sagte, das Vorbild seiner Gemeinschaft mit den Menschen

---

[1] De trinit. lib. X. Nro. 50. 51: Per quod etiam illud vitii adjungitur, ut Deus Verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit, habitaverit et virtutibus divinae operationis instruxerit, animae tamen suae motu naturaque viventem. Per hanc ergo subtilem pestiferamque doctrinam deducuntur in vitium, ut aut Deus Verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis exstiterit et Verbum Deus esse defecerit, aut rursum per exteriorem nudamque naturam hominem illum sola vita animae moventis animatum (habitaverit).

[2] Ibid. lib. IX. Nro. 14: Sed non alius atque diversus est qui se exinanivit et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse qui non sit, quia ejus sit, qui subsistat, accipere.

[3] Ibid. lib. X. Nro. 15: Quod si assumta sibi per se ex virgine carne ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit, secundum animae corporisque naturam, necesse est et passionum fuisse naturam. Evacuans se enim ex Dei forma et formam servi accipiens et filius Dei etiam filius hominis nascens, ex se suaque virtute non deficiens, Deus Verbum consummavit hominem viventem.

und folglich auch das seiner Menschwerdung, worin jene grundgelegt ist, sei seine Einheit mit dem göttlichen Vater (Joh. 17, 22 f.). Ist aber diese etwa eine *bloss moralische?* Gegen die arianische Lehre, dass Christus bloss durch die Uebereinstimmung des Willens und die gleiche *Gesinnung* mit seinem göttlichen Vater Eins sei, macht St. Hilarius unter andern geltend, die *persönliche* Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen sei unmöglich weniger innig, als die auf der heiligmachenden Gnade beruhende, auch diese aber sei *keine* bloss moralische. Aus dieser Aeusserung erhellt nicht bloss die innige Verwandtschaft der Lehre von der Gnade mit dem Grunddogma des Christenthums, sie ist auch ein beachtenswerthes Zeugniss für die Ansicht der alten Kirche über die Wirksamkeit der Gnade, welche dem hl. Hilarius eine *physische* ist (naturalis efficientia)[1].

Auch der hl. *Gregor* von *Nazianz* sucht die Einpersönlichkeit Christi durch die Lehre zu gewinnen, dass die göttliche Natur Christi ein *Complement* seiner hl. Menschheit sei, die Ursache nämlich ihres persönlichen oder Fürsichseins. Diese Auffassung stimmt vollständig mit dem englischen Lehrer überein, der gleichfalls, dass der hl. Menschheit Christi die eigene Persönlichkeit gebricht, dahin erklärt, dass sie durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine *übernatürliche* Ergänzung erfahre[2]. Diesen Begriff, der bekanntlich in unsern Tagen Gegenstand einer heftigen Controverse geworden ist, hat bereits St. Gregorius ausführlich erörtert. Der menschliche Geist, ob zwar an sich vollkommen und das bewegende Princip der menschlichen Vermögen, ist immerhin im Vergleich mit der Gottheit beziehungsweise unvollkommen und sohin für eine Ergänzung durch sie empfänglich. Denn gemäss seiner Abhängigkeit von Gott, welche

---

[1] Ibid. lib. VIII. Nro. 13: Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter vel se in Christo vel Christum sibi inesse.

[2] 3. p. q. 4. a. 2. ad 2: Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

eine schlechthin unbedingte ist, steht auch der menschliche Geist unter dem Einfluss der göttlichen Bewegung, welche die creatürlichen Kräfte in Thätigkeit setzt, geschweige dass er selber bestimmend darauf einwirkte (*οὐ συνηγεμονικόν*)[1]. Diese gegen den Apollinarismus gerichtete Erklärung ist nicht allein ein glänzendes Zeugniss für die thomistische *Vorausbewegung*[2], sondern auch mit Rücksicht auf die theologische Streitfrage der Gegenwart höchst beachtenswerth. Denn wie daraus klar hervorgeht, hat bereits Apollinaris gegen die Annahme einer vernünftigen Seele in Christus dasselbe Bedenken erhoben, das bekanntlich in unsern Tagen eine moderne Richtung gegen den alttheologischen Begriff der Gnade als einer *übernatürlichen Ergänzung* hartnäckigst geltend macht, dass dadurch die natürliche Vollkommenheit des menschlichen Geistes gefährdet werde. Wenn die hl. Menschheit Christi eine vollständige menschliche Natur ist, dann scheint dem Apollinaris begrifflich unvollziehbar, was die persönliche Einheit Christi fordert, dass nämlich eine menschliche Natur zugleich mit der Gottheit Christi ein fürsichseiendes Ganzes oder Eine Person bilde. Hiezu hält auch Apollinaris für nothwendig, dass die göttliche Natur Christi eine Ergänzung seiner menschlichen sei; dies erklärt er aber nur dann für möglich, wenn der menschlichen Natur Christi ein zu ihrem Vollbegriff wesentlich erforderlicher Bestandtheil gebricht, die vernünftige Seele nämlich. Apollinaris also kennt nur eine solche Ergänzung der menschlichen Natur, wodurch diese ihre wesentliche (natürliche) Vollkommenheit erlangt. Der Begriff einer *übernatürlichen* Ergänzung ist ihm unbekannt.

Die Antwort des hl. Gregorius ist ganz dieselbe wie die unserige auf die heute gangbaren Einwürfe gegen den *übernatürlichen* Ergänzungsbegriff. Wie wir im Anschluss an St. Thomas, unterscheidet schon der Nazianzener zwischen der menschlichen Natur *an sich* und ihrer *thatsächlichen* Bestimmung. Besteht diese nach katholischer Lehre in einer Theilnahme an göttlicher Natur, welche zur wesentlichen Vollkommenheit des Menschen *nicht* gehört; so ist mit Rücksicht auf *diese* Bestimmung desselben die menschliche Natur, obschon an sich vollständig, dennoch einer

---

[1] Orat. 51. opp. Paris 1630. pag. 741.

[2] An einer andern Stelle (orat. 31. pag. 504) lehrt St. Gregorius, auch das *wirkliche* Wollen des Guten, oder dass der freie Wille der durch die Gnade empfangenen Anregung Folge leistet, sei eine Wirkung der Gnade selber (*αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα θεῖόν τι καὶ ἐκ Θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίας*).

Ergänzung bedürftig, denn was sie nicht auf Grund ihrer wesentlichen Vollkommenheit besitzt, kann sie nur durch eine Zuthat zu derselben, allein durch eine Ergänzung erlangen, welche nothwendig eine *übernatürliche* ist, weil sie der natürlichen Vollkommenheit des Menschen etwas hinzufügt, worauf die menschliche Natur *als solche* keinen Anspruch hat (die Theilnahme an der göttlichen). Mittelst einer ähnlichen Unterscheidung suchen die Theologen klar zu machen, dass die wesentliche Vollständigkeit der menschlichen Natur *als solcher* durch die Einpersönlichkeit Christi nicht gefährdet werde. Denn nicht ihre wesentliche Vollkommenheit als Natur gewinnt sie erst durch die Vereinigung mit dem Sohne Gottes, sondern diese bewirkt bloss ihren *persönlichen* Abschluss. Dieser aber ist unzweifelhaft eine *Ergänzung* der menschlichen Natur, weil zu ihrem Vollbestand als *persönliches* Wesen schlechthin erforderlich. Für die heilige Menschheit Christi leistet also die Theilnahme an dem eigenen persönlichen Sein des Sohnes Gottes dasselbe, was in den andern Menschen ihre eigene menschliche Persönlichkeit, und eben daraus schliesst bekanntlich der englische Lehrer, dass die menschliche Natur Christi auch ohne eigene Persönlichkeit nicht mangelhaft sei, wegen der sie ersetzenden persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Besitzt aber die menschliche Natur Christi ihr persönliches Sein nur in Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes; so ist sie für sich allein (unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes) in dieser Richtung oder mit Rücksicht auf ihr *persönliches* Sein nothwendig unvollständig und ergänzungsbedürftig, weil sie sonst für die persönliche Vereinigung mit ihm gar nicht empfänglich wäre [1]. Der Begriff einer Ergänzung der menschlichen Natur *nicht als solcher* oder die Annahme, dass sie auch unbeschadet ihrer wesentlichen Vollkommenheit als Natur — einer Ergänzung bedürftig sein könne, ist sohin durchaus nothwendig, um mit der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi seine Einpersönlichkeit zu vereinbaren.

Ausserdem erklärt sich St. Gregorius gegen die Vorstellung, dass Christus seine geistig-sittliche Vollkommenheit durch fortgesetzte Tugendübung und nach Maassgabe derselben erst allmählich erlangt habe. Denn was erst aus einer Entwicklung hervorgeht, ist unmöglich Gott (*τὸ γὰρ προκόπτον οὐ θεός*) [2]. Auch als Mensch

---

[1] Sent. lib. III. dist. 5. quaest. 3. a. 3: Quod assumitur, trahitur ad aliquod completius, ipsum incompletum existens.

[2] Ibid. pag. 739.

aber ist Christus Gott, seine zwei Naturen laufen in Eins zusammen (*εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*), und in Christus sind nicht zwei Söhne [1]. Seine persönliche Einheit mit Gott ist daher keine Errungenschaft seiner sittlichen Tüchtigkeit, sie beruht vielmehr auf der Obmacht seiner göttlichen Natur über seine menschliche (*καὶ γέγονεν εἷς τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος*) [2]. In Jesus Christus nämlich werden zwei einander entgegengesetzte Naturen, das Fleisch und der Geist, dadurch Eins, dass die eine die andere vergöttlicht [3], und auch die Taufgnade ist dem Nazianzener ein göttliches Complement (*τὸ τέλειον τῆς θεότητος*) [4].

Die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi ist nach der Ansicht des hl. *Gregorius* von *Nyssa* die nothwendige Folge ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Was immer ihm zugehört, kann nichts Gemeines sein, desshalb muss die hl. Menschheit Christi, wenn sie das persönliche Eigenthum des eingeborenen Sohnes Gottes ist, an den Eigenschaften seiner Gottheit insoweit Theil nehmen, als sie dafür überhaupt empfänglich ist. Daher das kühne Wort, auch der Leib, an dem der Sohn Gottes sein Leiden erfahren hat, sei durch die Mischung mit seiner Gottheit dasselbe geworden, was *die* Natur ist, die ihn zum ihrigen gemacht hat, und darin gerade bekunde sich die Wirksamkeit seiner Allmacht [5]. Die allmächtige Rechte Gottes, die schöpferische Ursache alles Seienden, hat durch die Mischung mit sich den dadurch persönlich mit ihr Eins gewordenen Menschen auf ihre eigene Höhe erhoben, ihn zu dem machend, was sie selber von Natur ist, denn die Mischung mit dem unendlichen Gut erhebt die Schwäche der menschlichen Natur weit über ihre Gränzen und Eigenschaften hinaus, so dass der Knecht zum Herrn wird, der Mensch Gott [6]. Alles, was sich der eingeborene Sohn Gottes in seiner Menschenfreundlichkeit von unserer Natur zu eigen gemacht hat, ist in das Göttliche und Unvergängliche umgewandelt worden (*μεταπεποιῆσθαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ ἀκήρατον*) [7]. Dabei aber hebt St. Gregorius ausdrücklich hervor, dass die menschliche Natur nicht *an sich* in die Gottheit übergehe und dass sie auch nach ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine wahrhaft *mensch-*

---

[1] Orat. 31. pag. 497.
[2] Orat. 35. pag. 575.
[3] Orat. 38. pag. 620.
[4] Orat. 40. pag. 670.
[5] Contr. Eunom. orat. 4. opp. Paris 1638. t. II. pag. 581.
[6] Ibid. pag. 584.
[7] An der zuerst citirten Stelle.

liche sei [1]. Sonach bedeutet ihre behauptete Umwandlung in die Gottheit nichts Anderes als eine *Vervollkommnung* der menschlichen Natur, oder dass sie auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes an seiner eigenen Vollkommenheit Theil nimmt, insoweit dies möglich ist. Die dadurch bewirkte *Erneuerung* des Menschlichen besteht darin, dass es durch die Vermischung mit dem Göttlichen vergöttlicht wird. Dazu aber musste die Gottheit sich selber herablassen, damit sie von der menschlichen Natur gefasst werden konnte [2]. Der Eingeborene Gottes — so denkt sich St. Gregorius diese Vergöttlichung — vermischt seine lebenspendende Kraft mit einer sterblichen und vergänglichen Natur, die in ihrer Vollständigkeit sein persönliches Eigenthum wird, und unsere Sterblichkeit mit sich vermischend, verwandelt er sie in lebendige Kraft und Gnade. Das Geheimniss des Herrn dem Fleische nach ist dieses: der Unwandelbare wird in dem Wandelbaren geboren, und die jeder wandelbaren Natur inwohnende Möglichkeit des Bösen in ein Besseres verwandelnd, heilt er die Sünde der menschlichen Natur durch seine eigene Unsündlichkeit [3].

Von einer Verschlingung der menschlichen Natur durch die göttliche ist da überall nicht die Rede. Dann wäre ja die Menschwerdung Gottes vielmehr der Untergang der menschlichen Natur als ihre Erneuerung. Auch der weitere Ausspruch, dass der Sohn Gottes die von ihm angenommene menschliche Natur zu dem gemacht habe, was er selber sei (*ὅπερ αὐτὸς ἦν, τοῦτο κἀκεῖνο ἐποίησε*), darf nicht im Sinne einer Verschmelzung derselben mit seiner Gottheit verstanden werden. Der Herr der Herrlichkeit — so erklärt der hl. Gregorius seinen Gedanken — hat das unter ihrer Hülle verborgene Lebensfeuer seiner leiblichen Natur, nachdem er sie in den Tod dahingegeben hatte, durch die Kraft seiner Gottheit wieder angefacht und das Erstorbene wieder erwärmt; dadurch das bescheidene Opfer unserer Natur in die Unermesslichkeit seiner göttlichen Macht ausgiessend, hat er sie zu dem gemacht, was er selber ist; die Knechtsgestalt wird der Herr, der von Maria geborene Mensch ein Christus, und der Schwache, der gekreuzigt worden ist, erweist sich als Leben und Kraft [4]. Dies

---

[1] Ibid. pag. 589: *Διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκος καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ᾽ ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον.*

[2] Ibid. pag. 590: *Κενοῦται μὲν γὰρ ἡ θεότης, ἵνα χωρητὴ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει γένηται, ἀνακαινοῦται δὲ τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως θεῖον γινόμενον.*

[3] Ibid. pag. 586. [4] Ibid. pag. 590.

ist aber keine Umwandlung der Natur als solcher, wodurch sie eine menschliche zu sein aufgehört hätte, sondern bloss die Verherrlichung und Erhöhung der in ihrer Eigenart fortbestehenden menschlichen Natur. Obschon das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes geworden, ist die hl. Menschheit Christi an sich die Knechtsgestalt, andererseits aber fordert die göttliche Person, welcher sie zugehört, eine ihrer Würde entsprechende Beschaffenheit derselben (*ὡς ἄλλα μὲν ἐφαρμόζειν τῷ Θεῷ Λόγῳ, ἕτερα δὲ τῇ τοῦ δούλου μορφῇ*). In diesem Sinn allein lehrt der hl. Gregorius ihre Verwandlung in die Gottheit, er meint damit, da dies vollständig seinem Zweck genügt, bloss die höchste übernatürliche Vervollkommnung, wofür überhaupt eine Creatur empfänglich ist. Die zwei Naturen — dies ist derselbe Gedanke — sind in Folge ihrer persönlichen Vereinigung gewissermassen zusammengewachsen, und desshalb nimmt die eine an den Eigenschaften der andern, soweit möglich, Theil (*διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν κοινὰ γίνεσθαι ἑκατέρας τὰ ἀμφότερα*). Den Unterschied der zwei Naturen Christi gefährdet ebensowenig, wenn sie nur recht verstanden wird, die folgende Bestimmung, dass die menschliche Natur Christi nach ihrer Mischung mit der Gottheit nicht mehr innerhalb ihrer Gränzen verbleibe noch ihre Eigenschaften behalte (*ἀνακραθεῖσα δὲ πρὸς τὸ θεῖον οὐκέτι ἐν τοῖς ἑαυτῆς ὅροις τε καὶ ἰδιώμασι μένει*). Damit soll bloss gesagt sein, dass die menschliche Natur Christi das persönliche Eigenthum eines Höhern sei, denn unmittelbar darauf wird bemerkt, ein Mächtigerer als sie habe die menschliche Natur zur seinigen gemacht (*ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν τε καὶ ὑπερέχον ἀναλαμβάνεται*) [1]. Die Eigenschaft der menschlichen Natur, wovon St. Gregorius lehrt, dass sie durch ihre Vereinigung mit der Gottheit ausgeschlossen werde (*ἔστι μὲν ἐν θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ἰδιώμασιν*), ist ihm möglicherweise ihre *persönliche* Selbstständigkeit. Dies erhellt, so scheint mir, aus seiner Begründung dieser Lehre, welche er daraus entnimmt, dass sonst in Christus *zwei Söhne* wären (*οὕτω γὰρ ἂν ἡ τῶν υἱῶν δυὰς ἀκολούθως ὑπενοεῖτο*). Ein zweiter Sohn, meint St. Gregorius, ein schwacher und vergänglicher neben dem starken und unvergänglichen, wäre eine fremdartige, in der unaussprechlichen Gottheit des Sohnes mit den Abzeichen ihrer Besonderheit erkennbare Natur (*ἐν ἰδιάζουσι σημείοις*) [2]. In diesem Sinne aber behielte die hl. Menschheit Christi dem Sohne Gottes gegenüber

---

[1] Ibid. pag. 589.

[2] Ad Theophil. advers. Apollinar. t. III. pag. 265.

nur dann ihre Besonderheit, wenn sie unabhängig von ihm ihr eigenes *persönliches* Sein besässe, und dass diese Eigenart der menschlichen Natur Christi dem Nyssener nicht zusagt, ist ganz erklärlich. Die durch die Gottheit Christi aufgehobene Eigenart der menschlichen Natur könnte auch ihre physischen Unvollkommenheiten bedeuten, z. B. ihre Leidensfähigkeit, die sie in dem erhöhten Christus abgelegt hat. Auch bei diesem Verständniss seiner Lehre hat der Schluss des Nysseners, dass sonst in Christus zwei Söhne wären, einen guten Sinn und setzt keineswegs voraus, dass Christus vor seiner Auferstehung die Eine göttliche Person noch nicht gewesen sei. Denn ist die hl. Menschheit Christi das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes, so vermag dieser auch zu bewirken, dass sie an seiner Herrlichkeit, in Gemässheit ihrer Empfänglichkeit dafür, Theil nehme. Der Erlösungszweck Christi brachte es allerdings mit sich, dass seine hl. Menschheit leidensfähig wäre, und daher steht die Leidensfähigkeit des noch nicht erhöhten Christus mit der Göttlichkeit seiner Person durchaus nicht in Widerspruch. Nach vollendetem Erlösungswerk aber ist die Leidensfähigkeit Christi zwecklos geworden; wäre ihr also seine hl. Menschheit auch dann noch unterworfen, so könnte man in der That zweifeln, ob diese menschliche Natur wirklich einer göttlichen Person gehöre, oder ob nicht etwa in Christus *zwei Söhne* seien.

Die Vergöttlichung der hl. Menschheit Christi, obschon erst nach seiner Auferstehung zu Tage tretend, ist bereits in der Zusammensetzung seiner Person grundgelegt, denn sie beruht auf einer Mischung des Göttlichen und Menschlichen, auf der gottmenschlichen Constitution Christi. Wenn also die Meinung stichhaltig wäre, dass der Nyssener bei der von ihm gelehrten Umwandlung der menschlichen Natur Christi in die göttliche an eine *bloss moralische* Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen gedacht habe; so wäre ihm folgerichtig auch die *persönliche* Einheit Christi eine bloss moralische. Ausserdem aber dass der grosse Kirchenvater diesen Irrthum auf das bestimmteste zurückweist, meint er damit schon desshalb keine bloss moralische Umwandlung, weil diese höhere Stufe der Vereinigung mit Gott nach der Lehre der Mystiker auch bei gewöhnlichen Menschen vorkommt. Was also der hl. Gregorius für ein ausschliessliches Vorrecht der hl. Menschheit erklärt, wäre dieses nicht, wenn sie nur durch ihre gottgefällige *Gesinnung,* nicht aber zugleich ihrem *Sein* nach mit der göttlichen Natur in Gemeinschaft stünde. Und dass dem Nyssener diese Gemeinschaft keine bloss moralische sei, beweist ihr

Verhältniss zur Allmacht Gottes. Ein Werk der göttlichen Allmacht ist nach der Lehre des hl. Gregorius nicht allein die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, sondern auch diese selber nimmt auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes an seiner göttlichen Wirksamkeit Theil[1]. Dieselbe Kraft, vermöge welcher Christus die von seinem Leibe durch den Tod getrennte Seele damit wieder vereiniget, ist vom Anfang ihres Daseins an in der Seele und dem Leibe Christi auf ähnliche Weise wirksam, wie in den sinnlichen Bestandtheilen der geistig-leiblichen Natur des Menschen seine vernünftige Seele. Seit der Sünde des Stammvaters ist die menschliche Natur der Auflösung preisgegeben, indem sie aber Christus durch seine Menschwerdung zur seinigen macht (ἐν ἑαυτῷ στήσας), wird er die Ursache der Wiedervereinigung ihrer getrennten Theile[2]. In jeder seiner Handlungen zeigt sich die Mischung des Göttlichen und Menschlichen. An sich betrachtet stellt sich die Thätigkeit seiner hl. Menschheit als eine wahrhaft menschliche dar, seine Gottheit aber ist im Geheimen ihr bewegendes Princip[3].

§. 6. *Der nestorianischen Geistesrichtung ist die persönliche Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen eine bloss moralische und desshalb der Mensch Christus keine göttliche Person.*

Nach der Lehre des *Theodor* von *Mopsuestia,* des geistigen Vaters des Nestorius, ist Gott weder seinem Wesen nach noch durch seine blosse Einwirkung in den Heiligen auf besondere Weise gegenwärtig, sondern bloss durch sein Wohlgefallen an ihrer Opferwilligkeit und Selbsthingabe (optima voluntas Dei, quam faciet in iis acquiescens, qui studuerunt se ei dicare). Der Grad des göttlichen Wohlgefallens bestimmt die verschiedene Weise seiner Inwohnung in den einzelnen Heiligen, und wegen seines ganz besondern Wohlgefallens an der Tugend Jesu, die er voraussah, wohnt Gott in ihm vom ersten Anfang seines Daseins an auf ganz besondere Weise, nämlich wie in seinem Sohn. Durch seine Theilnahme an der eigenen Ehre des natürlichen Sohnes Gottes ist Jesus selber der Sohn Gottes und in *diesem* Sinne ein und dieselbe *Person* mit dem natürlichen Gottessohn[4]. Dies aber

---

[1] Contr. Eunom. orat. 4. pag. 591.

[2] Orat. catech. cap. 16. [3] Ibid. cap. 32.

[4] Leont. Byzant. contr. Nestor. et Eutych. lib. III. Galland. bibl. t. XII. pag. 691: Fecit eum comparticipare totum honorem, quem qui inhabitabat

ist bloss eine *moralische* Einheit. Denn Jesus ist eine eigene menschliche Person für sich und Eins mit dem natürlichen Sohne Gottes bloss wegen der gleichen Ehre und *Gesinnung;* ähnlich sind Mann und Frau, obschon an sich zwei verschiedene Individuen, Ein Fleisch [1]. Auch abgesehen von seiner persönlichen Vereinigung mit der Gottheit (sublata divinitate) heisst Jesus in der hl. Schrift der Sohn Gottes, nämlich mit Rücksicht auf die *Gnade* der Annahme an Kindesstatt, da die *natürliche* Sohnschaft, wenn von Gott die Rede ist, nur einem göttlichen Wesen zukommt (sola divinitate naturalem filiationem habente). Maria ist daher nicht an sich die Gottesmutter, sondern allein der Beziehung nach (relatione), bloss wegen der Inwohnung des Sohnes Gottes in dem Menschen, der von ihr geboren wird [2].

Die höhere sittliche Vollkommenheit Jesu beruht zwar auf einer vollkommeneren Mitwirkung Gottes mit seiner eigenen Thätigkeit, als den gewöhnlichen Menschen zu Theil wird, allein dieses reichere Mass der göttlichen Mitwirkung ist selbst wieder, gerade so wie die persönliche Vereinigung Jesu mit dem Sohne Gottes, die das Mass seiner Gnade bestimmt, von dem göttlichen Vorauswissen seines künftigen Verhaltens abhängig (conservabatur vero a divina gratia illi voluntas integra ab initio, Deo, qualis erit subtiliter sciente) [3]. Durch diese Herbeiziehung des göttlichen Vorauswissens soll gezeigt werden, wie das persönliche Verhältniss Jesu zu dem Sohne Gottes in einer Hinsicht die nothwendige Voraussetzung seiner sittlichen Vollkommenheit sei und zugleich in anderer Hinsicht selber von ihr abhänge. Dies aber ist unmöglich, es sei denn jenes Verhältniss ein *bloss moralisches*, oder mit andern Worten: jener Theorie zufolge sind in Christus das Göttliche und Menschliche allein durch die gleiche Gesinnung, nicht aber auch dem *Sein* nach mit einander verbunden. Sonst nämlich hätte die hl. Menschheit Christi unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes kein eigenes Fürsichsein und folglich keine davon unabhängige Thätigkeit, deren Vorauswissen die Ursache sein könnte, dass Gott diese menschliche Natur in seine persönliche Gemeinschaft aufnimmt. Zum Beweis

---

natura filius, communem cum eo habere voluit; ut ad unam quidem personam pertineret secundum unionem cum ipso.

[1] L. c.: Perfectam vero etiam naturam hominis et personam similiter, cum tamen ad copulationem respicimus, unam personam tunc dicimus.

[2] L. c.: Hominipara quidem, quandoquidem homo erat qui in ventre Mariae fuit et ex eo prodivit, Deipara vero, quia Deus erat in homine quem peperit.

[3] Mansi concil. collect. t. IX. pag. 221.

dafür, dass sich Jesus von den übrigen natürlichen Menschen durch nichts unterscheide, bemerkt Theodor, die Gnade verändere nicht die Natur (gratia autem data naturam non immutat)[1]. Die Natur *als solche* wird allerdings durch die Gnade nicht verändert, dennoch ist Jesus kein natürlicher Mensch gleich allen übrigen, er wäre es aber — und darin hat Theodor vollkommen Recht — wenn die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes *gar keine* Veränderung derselben mit sich brächte. Durch jeden *physischen* Einfluss nämlich erfährt die menschliche Natur eine gewisse Veränderung, und ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes ist gerade dadurch eine *physische,* dass sie diese Wirkung hat.

Gegen diesen Begriff der Menschwerdung Gottes verwahrt sich *Nestorius* durch die Erklärung, nicht die *Naturen* verbinde er, sondern bloss ihre *Verehrung* (separo naturas, sed conjungo reverentiam). Bei einer *physischen* Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen aber wären die Naturen selber mit einander in Verbindung. Indem also Nestorius dieses in Abrede stellt, setzt er ihre Vereinigung auf eine *bloss moralische* herab[2]. Auch er nennt die menschliche Natur Christi (den Menschen) ein *Werkzeug* seiner Gottheit, nicht aber in demselben Sinne, wie die alte Kirche, welche in dieser Auffassung den adäquaten Ausdruck für die Vereinigungsweise der zwei Naturen Christi zu erkennen glaubte, sondern allein dem *Ausdruck* nach kommt die nestorianische Christologie mit dem kirchlichen Bewusstsein überein. Dem Nestorius nämlich ist die menschliche Thätigkeit Christi nicht als solche, nicht auch insoweit, als sie von ihrem eigenen Thätigkeitsprincip ausgeht, mit einem Einfluss seiner Gottheit verschlungen, ihr Werkzeug vielmehr ist ihm die menschliche Natur Christi bloss desshalb, weil seit seiner persönlichen Vereinigung mit ihr die eigene Thätigkeit des Sohnes Gottes unfehlbar von einer menschlichen begleitet ist, beide unfehlbar *neben einander* hergehen[3]. In *diesem* Sinn allein ist nach der Ansicht des Nestorius, was von Maria geboren wird, der Gottheit unzertrennliches Werkzeug, nicht aber meint er da-

---

[1] Ibid. pag. 220.

[2] Serm. 2. Nro. 6. inter opp. Mar. Mercat. Galland. VIII. pag. 631 sequ.

[3] Serm. 4. Nro. 1. pag. 634: Dominus indutus est nostram naturam, numquam spoliabile videlicet deitatis vestimentum, inseparabile indumentum divinae substantiae . . . non ad usum naturalem accepit hoc vestimentum, sed in sempiternum, ut id etiam suae divinitati faceret consedere. Nihil sine isto suo vestimento viventibus donat, non judicat mortuos sine isto, unum esse novit cum isto deitatis suae regnum.

mit dasselbe, was die Väter darunter verstehen, nämlich dass die Thätigkeit der von Maria geborenen menschlichen Natur Christi zugleich die eigene des Sohnes Gottes und folglich dieser ihr *persönliches* Princip sei. Wäre dies auch die Meinung des Nestorius, wäre auch nach seiner Ansicht die heilige Menschheit Christi das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes; dann könnte er nicht gegen die Bezeichnung der seligsten Jungfrau als der Gottesmutter immer wieder geltend machen, dass dadurch die heidnische Vorstellung erzeugt werde, die Gottheit *als solche* sei von einem Weibe geboren [1], noch wäre ihm dann der Gottheit „unzertrennliches Werkzeug", wovon allein er einräumen will, dass es Maria geboren habe, ein blosser Mensch oder persönlich *getrennt* von dem Sohne Gottes. Durch die Bemerkung, die Geburt Jesu sei nicht die der Gottheit selber, wird nicht bloss in Abrede gestellt, dass die Gottheit *als solche* von Maria geboren werde, vielmehr ist der Gedanke, dass von ihrem mütterlichen Einfluss der Sohn Gottes selber *schlechthin* unberührt bleibe, und er ist sohin nach dieser Auffassung unmöglich das *persönliche* Princip der von Maria geborenen menschlichen Natur (non peperit, optimi, Maria deitatem, sed peperit hominem, divinitatis inseparabile instrumentum) [2]. Maria hat allein einen Menschen geboren und nur mit Rücksicht auf die Inwohnung der Gottheit in ihm *wie in ihrem Tempel* kann man von einer Mutter Gottes reden. Dies also ist Maria nicht wegen der eigenen Seinsweise der von ihr geborenen *menschlichen* Natur, nicht weil diese selber an dem eigenen persönlichen Sein des Sohnes Gottes Theil nimmt, sondern mit Rücksicht auf die göttliche Natur *als solche*, weil sie zu dem Menschen Christus in einer *Beziehung* steht, die jene Bezeichnung rechtfertigt (genitrix Dei non propter nudam humanitatis divinitatem, sed propter unitum templo Deum Verbum) [3]. Nestorius unterlässt nicht, eindringlichst vor der Vorstellung zu warnen, dass die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine *Ergänzung* erfahre [4], und ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes ist ihm gerade desshalb keine physische, keine Vergöttlichung der menschlichen Natur, weil er dafürhält, bei dieser Auffassung werde die Vollständigkeit der

[1] Serm. 1. Nro. 2. pag. 629: Habet matrem Deus? Ergo excusabilis gentilitas matres diis subintroducens.

[2] Synodicon adversus tragoediam Irenaei. Mansi concil. collect. t. V. p. 763.

[3] Serm. 4. Nro. 3. pag. 635 sequ.

[4] Ibid. Nro. 5. pag. 637: Unum tamen prospicientes, ne creaturam Verbum Deum quispiam dicat, ne humanitatem quae suscepta est, imperfectam.

menschlichen *Natur als solcher* und ihre *menschliche* Eigenart gefährdet [1].

Unter den irrigen Lehren des *Leporius*, die er, von der kirchlichen Autorität dazu aufgefordert, rühmlichst widerrufen hat, wird von ihm selber auch die folgende verzeichnet: unser Herr Jesus Christus habe wie ein gewöhnlicher Mensch seine menschliche Thätigkeit unabhängig von der Mitwirkung (der persönlichen) seiner Gottheit vollbracht (ut in nullo quasi perfectus homo a divinitatis auxilio juvaretur). Auch dabei, was an sich nicht unmittelbar von seiner göttlichen Natur gewirkt oder erfahren werden konnte, hat nach kirchlicher Auffassung die heilige Menschheit Christi nicht rein aus sish selber gehandelt, sondern Gott durch sie [2]. Auch bei der menschlichen Thätigkeit Christi ist seine Gottheit das leitende Princip, denn seine menschliche Natur folgt dabei nicht allein ihrem natürlichen Urtheil (judicio naturali). Alles, was des Menschen ist, zum Seinigen machend, ist das Wort Gottes Mensch geworden; daher ist der Mensch, der daraus hervorgeht, zugleich Gott. In der Menschwerdung Gottes offenbart sich seine Allmacht (potentia divinae dispensationis) gerade dadurch, dass seine Mischung mit dem Menschlichen keine Verwandlung des Göttlichen ist. Ohne vom Seinigen etwas aufzugeben, kann sich Gott mit einem Andern vermischen, sich etwas aneignen, ohne dadurch einen Zuwachs zu erfahren, und ohne selber Schaden zu leiden theilt er sich ganz einem Andern mit. Er selber, der Alles umfasst und von nichts umfasst wird, der selber undurchdringlich Alles durchdringt und durch seine Machteinwirkung (per infusionem potentiae suae) überallhin ausgegossen, überall ganz gegenwärtig ist, — er selber hat *sich* aus Barmherzigkeit mit einer menschlichen Natur vermischt, nicht aber *sie* mit seiner göttlichen, seine Menschwerdung also ist eine *persönliche*

---

[1] Epist. Nestor. ad Coelestin. pap. Mansi. t. IV. pag. 1022: Carnem vero conjunctam deitati ad deitatem transiisse blasphemant ipso verbo deificationis, quod nihil est aliud nisi utramque corrumpere.

[2] Libellus emendationis Nro. 9. Galland. bibl. t. IX. pag. 398: Volens scilicet ita in Christo hominem adsignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum patris adsererem, et solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate naturae mortalis sine aliquo deitatis adjutorio probare conabar, vere caecus, qui susceptum in Deo hominem confitebar et quae erant ipsius hominis nolebam in Deo esse suscepta. In hoc utique haud dubie in se susceperat totum hominem Deus, ut haec quae nos tamquam Deo putamus indigna, non per se solus homo ageret judicio naturali, sed Deus per hominem, atque in homine, ipse homo nobis factus, potestate et mysterio divinae dispensationis impleret.

Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, keine Mischung der Naturen selber (misericorditer naturae mixtus est humanae, non humana natura naturae est mixta divinae) [1].

Dagegen meint *Theodoret*, eine Mischung (*κρᾶσις*) des Göttlichen und Menschlichen sei der Untergang ihrer Eigenart, weil eine Verschmelzung beider (*σύγχυσις*), und aus demselben Grunde bekämpft er die Lehre, dass die Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur eine *persönliche* sei (*τὴν δὲ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν παντάπασιν ἀγνοοῦμεν*) [2]. Diese Erklärung ist beachtenswerth. Sie beweist, dass damals der Begriff der hypostatischen Union im *physischen* Sinne verstanden wurde (als Mischung des Göttlichen und Menschlichen). Dass die Vereinigung der zwei Naturen Christi *keine* persönliche sei, folgert Theodoret aus der Vollständigkeit seiner menschlichen Natur. Daraus nämlich scheint ihm nothwendig zu folgen, dass sie auch ihre eigene menschliche Persönlichkeit habe, und die Eine Person Christi (*ἓν πρόσωπον*) besteht nach seiner Ansicht, wenn sie aus zwei vollständigen Naturen zusammengesetzt ist, auch aus zwei Personen [3]. Dies hält Theodoret für unvermeidlich, man bestimme denn die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur im Sinne einer *Ergänzung* der letztern, im Sinne ihrer *persönlichen* Vollendung durch die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, und weil Theodoret *diesen* Begriff nicht kennt, ist ihm ihre Vereinigung eine *bloss moralische.* Auch er spricht von einer übernatürlichen Vollendung der heiligen Menschheit Christi durch das Wort Gottes, sie ist aber eine *bloss moralische,* weil allein die Wirkung seines Wohlgefallens (*ὑπὲρ τὴν φύσιν τὴν ἰδίαν ἀποτελεῖ τὸ ζῶον εὐδοκίᾳ τῇ ἑαυτοῦ*) [4]. Eine physische Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur wäre nach der Meinung Theodorets keine *Freiheitsthat* seiner Liebe; denn was unter die Kategorie des Physischen fällt, gehe unmöglich aus einer Selbstbestimmung des freien Willens hervor (*ἡ γὰρ φύσις ἀναγκαστικόν τί ἐστι καὶ ἀβούλητον χρῆμα*) [5].

---

[1] Ibid. Nro. 3. 4.

[2] Reprehensio anathemat. S. Cyrill. 2. Mansi. t. V. pag. 93.

[3] Anath. 3. pag. 97.

[4] Dialog. 7. Nro. 27. op. ed. Paris 1684. t. V. pag. 404.

[5] Anathem. 3. Dazu bemerkt *Johann a St. Thoma:* Nec miremur si dicendo physicam (praemotionem) nobis opponunt adimere libertatem et necessitatem inducere, haec enim eadem voce opponebant Orientales Nestoriani Cyrillo (de incarnat. disp. 4. a. 1. pag. 67). Auch *uns* hat man dieselbe Schwierigkeit bis zum Ueberdruss entgegengehalten.

§. 7. *Die Menschwerdung Gottes eine physische Vereinigung.*

Diese von der Kirche auf dem Concil zu Ephesus zur ihrigen gemachte Auffassung schützt der hl. *Cyrillus* [1] gegen den Einwurf, dass dann die Menschwerdung Gottes kein Werk seiner *Freiheit* wäre, durch die Bemerkung, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen werde eine *physische* (σύνοδος καθ' ἕνωσιν φυσικήν) bloss desshalb genannt, weil dadurch Gottheit und Menschheit nicht allein der Beziehung nach, sondern *wirklich* Eins werden (κατὰ φύσιν, τουτέστιν οὐ σχετικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν). Unter der physischen Vereinigung nämlich versteht man eine *wirkliche*. Obschon daher die zwei Naturen Christi physisch mit einander vereinigt sind, bleiben sie dennoch ihrem Wesen nach unverändert, noch geht die Eigenart der einen durch Verschmelzung mit der andern verloren (ἕνωσις φυσικὴ τουτέστιν ἀληθής, οὐ συγχέουσα τὰς φύσεις οὔτε μὲν ἀνακιρνῶσα πρός γε τὸ δεῖν ἑκατέραν ἑτεροίως ἔχειν) [2]. Den aus dem Gegensatz des Physischen und Ethischen hergenommenen Einwurf findet St. Cyrillus knabenhaft. Ist etwa nicht die Vernünftigkeit des Menschen auch etwas Physisches? Seine vernünftige Thätigkeit also wäre *keine* ethische? Und sind nicht die göttlichen Eigenschaften im eminenten Sinn des Wortes *ethische* Vollkommenheiten? Wer aber möchte läugnen, dass sie etwas Physisches seien? Das Physische und Ethische also bilden nicht in *dem* Sinn einen Gegensatz, dass alles, was unter einem bestimmten Gesichtspunkt ein Physisches ist (die Wirksamkeit der Gnade z. B.), damit *schlechthin* etwas Ethisches zu sein aufhörte [3].

---

[1] Adversus eos qui audent Nestorii dogmatibus ut rectis patrocinari, capita 12.

[2] Aus demselben Grund, wesshalb hier St. Cyrillus die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur für eine physische erklärt, ist auch uns die Wirkung der heiligmachenden Gnade in der Seele eine *physische*, auch durch sie nämlich wird etwas *Wirkliches* in die Seele gelegt. Dagegen ist jüngst erinnert worden, nur dann würde dies folgen, dass die Gnadenwirkung etwas Physisches sei, wenn bloss das physische Sein ein reales, alles moralische Sein aber ein ideales, bloss gedachtes oder eingebildetes wäre, was kein vernünftiger Mensch, geschweige ein Theologe behaupten könne. Auch wir haben dies nicht behauptet. Nicht *identisch* mit dem Realen ist uns das Physische, sondern unser Gedanke ist bloss dieser, dass dem physischen Sein etwas Reales, eine reale *Einwirkung* auf sein Subject *zu Grund liege*. Ein Verhältniss aber, dem diese reale Grundlage gebricht, ist desshalb allein kein bloss eingebildetes.

[3] Anathem. 3. Auch St. *Athanasius* (orat. 3. contr. Arian. Nro. 62) hat dieselbe Ansicht. Wenn das Physische als solches die eigene Vollkommenheit

Keiner von dem Sohne Gottes verschiedenen *Person* (*οὐχ ἑτέρῳ προσώπῳ*) eignet das Menschliche Christi; die göttliche Person erfährt es selber, allein in Gemässheit ihrer Menschheit (*τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτροις*). Der seiner göttlichen Natur nach Allwissende ist in die Beschränktheit einer unwissenden Menschennatur eingegangen (*ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς ἀγνοούσης ἀνθρωπότητος ὑπέδυ μέτρον*), und hat sich dadurch dem Schein ausgesetzt, nicht zu wissen, was er doch in Gemeinschaft mit seinem Vater wirklich gewusst hat. Das ist kein Doketismus. Denn was Christus *überhaupt* nicht zu wissen allerdings bloss *schien*, dies hat er mit Rücksicht auf eine *gewisse* Erkenntnissweise *wirklich* nicht gewusst. Allerdings ist sein Nichtwissen, insoweit darunter die *gänzliche* Unbekanntschaft mit etwas verstanden wird, ein bloss scheinbares, daraus folgt aber nicht, dass die von dem Sohne Gottes zur seinigen gemachte sinnenfällige Natur bloss scheinbar eine menschliche sei; denn insoweit, als der menschlichen Natur das Nichtwissen *wesentlich* ist, hat sich ihm Christus nicht nur scheinbar, sondern wirklich, mit Rücksicht auf diese *bestimmte* Erkenntnissweise, unterworfen, obschon abgesehen von ihr, nämlich hinsichtlich einer andern Erkenntnissart, auch das wissend, wovon er auf Grund jener Erkenntniss nichts weiss.

Verdankte der Emmanuel seine Wissenschaft bloss den *Offenbarungen* der ihm inwohnenden Gottheit, so wäre er bloss ein Prophet und Gottesträger [1]. Nicht also auf dieselbe Weise, wie die heiligen Menschen unter dem Einfluss des heiligen Geistes, ist die heilige Menschheit Christi ein *Werkzeug* seiner Gottheit, und nicht wie ein anderer Sohn neben dem eingeborenen Sohne Gottes wird durch ihn der Mensch Jesus zu seiner Thätigkeit bewegt. Denn auch bei seiner *menschlichen* Thätigkeit, wozu ihm seine menschliche Natur als Werkzeug dient, ist er selber, der Herr der Kräfte, das handelnde Subject, folglich ist er nicht bloss für einen Andern die Ursache seines *Vermögens* zu handeln [2]. Dass die heilige Menschheit Christi ein dem Sohne Gottes persönlich zugehöriges Werkzeug sei (instrumentum conjunctum), ist in dem Satze ausgesprochen, durch sie handle und rede Gott selber auf göttliche Weise oder als Gott [3]. Der Leib Christi, weil das Eigenthum desjenigen, welcher das Leben selber ist, enthält in

---

des Ethischen nothwendig ausschlösse, so könnte er nicht sagen, das Physische übertreffe das bloss Moralische (*ὑπέρκειται τῆς βουλήσεως τὸ κατὰ φύσιν*).

[1] Anath. 4. [2] Anath. 7.

[3] Apologetic. pro 12 capit. adv. oriental. episcop. anath. 11.

sich die ganze Kraft des Wortes Gottes, dem es persönlich zugehört, denn weil sie ihm gleichartig geworden, ist auch die heilige Menschheit Christi mit der das All belebenden und im Sein erhaltenden Kraft erfüllt [1]. Ihre Wirksamkeit ist daher mit der Wirksamkeit seiner Gottheit verwandt und zugleich mit ihr eine einheitliche. Um dies anschaulich zu machen, bewirkt der Herr die Todtenerweckungen nicht nur durch seinen allmächtigen Befehl, sondern auch durch die Berührung mit seinem heiligen Fleische [2]. Dabei fehlt aber keineswegs der heiligen Menschheit Christi ihre eigene Wirksamkeit. Ein creatürliches Wesen besitzt unmöglich schlechthin dieselbe Wirksamkeit wie Gott. Dadurch würde ja das Geschaffene auf die Höhe seines Schöpfers erhoben und dieser in die geschöpfliche Sphäre herabgezogen, denn nur Wesensgleiches hat schlechthin dieselbe und an sich nämliche Wirksamkeit [3]. Die Thätigkeit der heiligen Menschheit ist also mit der göttlichen nicht *an sich* ein und dieselbe, sondern bloss desshalb zugleich mit ihr eine einheitliche, weil nicht unabhängig von ihrem Einfluss und immer auf dasselbe Ziel gerichtet.

Die Gottheit Christi hat die Leiden seiner Menschheit nicht selber mitempfunden, weil aber diese dem Sohne Gottes persönlich zugehört, sind *ihre* Leiden auch die seinigen. Aehnlich bilden Seele und Leib, wiewohl dem Wesen nach verschieden, den Einen Menschen. Der Eine Christus ist daher aus der vollkommenen Person des Sohnes Gottes und einer *in ihrer Art* vollständigen menschlichen Natur zusammengesetzt (*ἐξ ἀνθρωπότητος τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον*). Aus diesem Begriffe Christi als des Gottmenschen schliesst sofort St. Cyrillus, dass an der göttlichen Wirksamkeit des Sohnes Gottes auch seine heilige Menschheit, weil sein *persönliches* Eigenthum, auf ihre Weise Theil nehme (*κοινοποιεῖται δὲ ὥσπερ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς ἑνούσης αὐτῷ θεοπρεποῦς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν*) [4]. Die innere Verwandtschaft dieser Auffassung mit der *thomistischen* ist ganz unverkennbar. Auch das Feuer theilt dem Holz, das es durchdringt, seine eigene Gestalt und Wirksamkeit mit, ohne indessen die dem Holz als solchem wesentliche Beschaffenheit aufzuheben (*οὐκ ἐξίστησι μὲν τοῦ εἶναι ξύλον, μεθίστησι δὲ μᾶλλον εἰς τὴν τοῦ πυρὸς ὄψιν*

---

[1] Comment. in Joann. lib. III. pag. 324.

[2] Ibid. lib. IV. pag. 361: *Μίαν τε καὶ συγγενῆ δι᾽ ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν.*

[3] Thesaur. assert. 32. pag. 268.

[4] Scholion de Unigenit. incarnat. cap. 8.

τε καὶ δύναμιν); ebenso hat der Sohn Gottes der ihm persönlich zugehörigen menschlichen Natur, unbeschadet ihrer Eigenart, die eigene Wirksamkeit seiner Gottheit eingepflanzt, insoweit sie dafür empfänglich ist (*ἐμποιήσας δὲ καὶ αὐτὸς αὐτῇ τῆς ἰδίας φύσεως τὴν ἐνέργειαν*)[1]. In diesem Sinn ist die heilige Menschheit Christi das Subject (*ὑποκείμενον*) seiner Gottheit[2]. Als Mensch besitzt zwar der Sohn Gottes die göttliche Natur nach dem Mass seiner Menschheit (*ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις*), ohne jedoch als Gott durch seine Selbstentäusserung von ihrer Fülle etwas zu verlieren (*καὶ ἐν κενώσει τῇ καθ' ἡμᾶς τὸ πλῆρες ἔχων θεϊκῶς*)[3].

Wenn *bloss* sein Werkzeug, ist Christus nicht der Sohn Gottes, oder wenn seine persönliche Vereinigung mit einer menschlichen Natur bloss darin besteht, dass er durch den Menschen Jesus Wunder wirken und das Evangelium verkünden lässt, so ist jeder Prophet so gut wie die heilige Menschheit Christi ein Werkzeug Gottes, daher muss *ihre* Vereinigung mit ihm, damit sie auf Grund derselben auf *besondere* Weise sein Werkzeug sei, nothwendig inniger sein[4]. Die Lehre des Nestorianismus, dass der Menschensohn selber ein Werkzeug der Gottheit sei, erklärt St. Cyrillus mit Recht für unvereinbar mit der Einen Person Christi. Wer sich zu dem Einen Sohn bekennt, ruft er dem Nestorius zu, zu der Einen menschgewordenen *Person* des Sohnes Gottes, dem ist nicht er selber ein Werkzeug der Gottheit, vielmehr *gebraucht* er als solches seine Menschheit, ähnlich wie die Seele den Körper[5]. Nicht also überhaupt dass seine menschliche *Natur* ein Werkzeug seiner Gottheit, sondern nur dass ein solches Christus selber sei, verwirft der hl. Cyrillus. Dann nämlich, erinnert er mit Recht, wäre seine Menschheit *persönlich* von seiner Gottheit getrennt, kein instrumentum conjunctum derselben und sohin er selber nicht Gott. Nur gegen diese *nestorianische* Auffassung der heiligen Menschheit Christi als eines Werkzeugs seiner Gottheit erklärt sich St. Cyrillus. Und dass sich dieser Auffassung auch die nestorianische Geistesrichtung bemächtigte, um sie in *ihrem* Sinne zu verwerthen, beweist nur, wie innig sie mit dem kirchlichen Bewusstsein verwachsen ist. Der Nestorianismus glaubte sich nur dann behaupten zu können, wenn auch *seine* Christologie zur

---

[1] Ibid. cap. 9. [2] Ibid. cap. 10.

[3] In sanct. symbol. Mansi. t. V. pag. 393.

[4] Ad monach. Aegypt. pag. 15.

[5] Adv. Nestor. lib. II. t. VI. pag. 51: *Οὐκ αὐτὸς ἔσται θεότητος ὄργανον, κεχρήσεται δὲ μᾶλλον οἱάπερ ὀργάνῳ τῷ ἰδίῳ σώματι, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχή.*

Erklärung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Christus den Begriff des *Werkzeugs* beibehielte. Daher ist er davon so wenig wie von der Einen Person Christi dem Ausdruck nach abgewichen. Ihm aber muss die Vorstellung des Werkzeugs dazu dienen, um für das Menschliche in Christus eine eigene Persönlichkeit in Anspruch zu nehmen. Dagegen gebraucht St. Cyrillus denselben Begriff in der gerade entgegengesetzten Absicht, um damit nämlich anschaulich zu machen, dass die Annahme einer menschlichen Seele Christi keineswegs, wie der Apollinarismus vorgibt, mit innerer Nothwendigkeit zu einer menschlichen *Persönlichkeit* führe. Vielmehr die *göttliche* Person gebraucht als ihr Werkzeug eine vernünftige Seele, um durch sie, welche ihr persönliches Eigenthum geworden ist, die Gemüthsstimmungen, denen der Mensch ohne sein Verschulden unterworfen ist, selber zu erfahren (πρὸς τὰ ἀνθρώπινα καὶ ἀνυπαίτια πάθη) [1]. Seiner persönlichen Einheit wird sohin die Auffassung der heiligen Menschheit Christi als eines Werkzeugs seiner Gottheit nur dann gerecht, wenn seine menschliche Natur schon durch ihre persönliche Verbindung mit dem Sohne Gottes, nicht bloss durch die Einwirkung der Gnade, sein Werkzeug ist. Nur dann nämlich ist sie, womit die persönliche Einheit Christi steht und fällt, ein mit seinem Inhaber persönlich verbundenes Werkzeug (instrumentum conjunctum). Ist aber der Begriff der heiligen Menschheit Christi als eines Werkzeugs seiner Gottheit ohne den einer Einwirkung darauf unvollziehbar, so ist in dem Masse, als seine Einpersönlichkeit fordert, dass seine Menschheit schon durch ihr *persönliches* Verhältniss zu dem Sohne Gottes sein Werkzeug sei, dadurch auch gefordert, dass sie eine besondere Einwirkung Gottes schon auf Grund ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm erfahre, und dass ausser durch die Gnade, welche ihr vor andern Menschen in reicherem Mass zu Theil wird, Gott noch auf andere Weise, nämlich als das Princip ihres persönlichen Seins, auf sie einwirke. Auch St. Cyrillus will die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen im *dynamischen* Sinne verstanden wissen.

Derselbe, welcher als Mensch mancherlei Schwächen unterliegt, lebt aus der Kraft Gottes, welche ihm auch als Mensch, wegen der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott, eigenthümlich zukommt [2]. Der menschliche Körper ist seiner natürlichen Beschaffenheit nach der Sterblichkeit unterworfen,

---

[1] De recta fide ad Theodos. pag. 18.
[2] Quod unus sit Christus t. V. 1. pag. 767.

weil er aber das persönliche Eigenthum desjenigen ist, welcher aus dem Leben des Vaters gezeugt und daher das Leben selber ist, so ist auch ihm dessen eigenes Gut, das Leben nämlich, eingepflanzt [1]. Durch die persönliche Theilnahme seiner menschlichen Natur an der belebenden Wirksamkeit seiner Gottheit [2] ist der Mensch Christus das Princip der Welterneuerung und Weltverklärung, die Wurzel und Erstlingsgabe der im Geiste zu einem neuen Leben Umgewandelten. Von ihm aus geht die Unsterblichkeit des Leibes auf die gesammte Menschheit über, und um seinetwillen ist in denen, welche der *Gnade* theilhaftig geworden sind, die eigene Kraft der Gottheit die Stütze ihres Geistes [3]. Auch dem hl. Cyrillus besteht das *Uebernatürliche* in einer Theilnahme an göttlicher Natur, und auch er kennt den Begriff der *theologischen* Tugend, denn so nennt man diejenige Thätigkeit oder Zuständlichkeit unseres Geistes, wobei er sich unmittelbar auf etwas Göttliches stützt [4].

Wie vor ihm der Nazianzener, so spricht auch St. Cyrillus von der siegreichen Einwirkung der Gottheit Christi auf seine menschliche Natur (*νικῶσα ἰδίᾳ δόξῃ τὸ προςληφθέν*) [5]. Bei der *dynamischen* Auffassung der unio ist die Gottheit das bewegende und leitende Princip des Menschlichen. Dies aber ist sie unbeschadet der Eigenart menschlicher Entwicklung, indem sie sich vielmehr dem Gesetze dieser bei ihrer Einwirkung darauf anbequemt [6]. Den Gesetzen der menschlichen Natur also nicht verschmähend sich zu unterwerfen (*τοὺς τῆς ἀνθρωπότητος οὐκ ἀτιμάσαντος νόμους*), wollte der Sohn Gottes, dass mit einer mensch-

---

[1] Ibid. pag. 772.

[2] Ibid. pag. 777: *Ἐνηργεῖτο τὰ αὐτοῦ τῇ ζωοποιῷ αὐτοῦ δυνάμει ὁμιλήσασα.*

[3] De incarnat. unigenit. pag. 692: *Τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς καὶ ἐρηρεισμένον, ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν, καὶ εἰςάπαν ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψῃ γένος.*

[4] Die Ansicht, dass diese durch die *Gnade* bewirkte Verbindung unseres Geistes mit Gott den innersten Kern des Christenthums bilde, hat uns den Vorwurf zugezogen, wir würden von dem Einen Gedanken geleitet, die Gnade Gottes ins Unendliche zu steigern. Von demselben Gedanken wird aber auch der hl. *Thomas* geleitet, denn auch er steht nicht an, zu erklären (1 p. q. 25. a. 6. ad 4), die creatürliche Seligkeit und folglich auch die göttliche Gnade *in uns* habe wegen ihrer Beziehung auf Gott eine gewissermassen *unendliche* Würde (beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus)..

[5] Ibid. pag. 701.

[6] Quod unus sit Christus pag. 760: *Ἠφίει οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ᾽ ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν.*

lichen Natur auch eine menschliche Geburt die seinige sei [1]. Wie er selber durch die persönliche Vereinigung einer menschlichen Natur mit seiner Gottheit ein vollkommener Mensch wird, so ist seine Gottheit durch ihren Sieg über die Macht des Todes die bewirkende Ursache unserer Vollendung [2]. Der Sohn Gottes hat seine göttliche Natur unserer menschlichen Schwachheit erträglich gemacht (*Θεοῦ τὴν ἰδίαν φύσιν καὶ τοῖς ἄγαν ἀσθενεστάτοις οἰστὴν ἀποφαίνοντος*), nicht etwa durch eine Abschwächung seiner Gottheit, sondern umgekehrt durch eine Stärkung der menschlichen Natur, damit sie seine Gottheit zu ertragen fähig würde, ebenso wie der feurige Dornbusch die Flamme, ohne dadurch verzehrt zu werden [3].

Dieses seine hl. Menschheit verklärende Princip ist für den Menschen Christus kein göttliches Gnadengeschenk, sondern seine natürliche Mitgift [4]. Beruht ja seine *persönliche* Einheit auf der *Aneignung* seiner menschlichen Natur durch eine göttliche Person [5]. Diese also ist der eigentliche Inhaber aller Gaben seiner hl. Menschheit. Dass es Mensch geworden sei, kann man unmöglich von einem Wesen sagen, welches schon unabhängig davon ein Mensch ist, vielmehr dass dadurch ein Mensch erst *werde*, liegt schon in dem Begriffe der Menschwerdung. Nur eine *göttliche* Person also, keine menschliche, kann sie erfahren [6]. Auch Maria, obschon Christus von ihr nur seine menschliche Natur empfängt, ist im eigentlichen Sinn die Mutter Gottes, nicht nur die Mutter seiner hl. Menschheit, denn auch von einem gewöhnlichen Menschen sagt man nicht, er sei bloss seinem Körper nach der Sohn seiner Mutter, sondern vielmehr der ganze Mensch ist von ihr geboren, wiewohl das Vornehmste an ihm, seine Seele, nicht gezeugt, sondern durch Gott geschaffen wird [7]. Nicht also der Mensch Christus ist der Inhaber der Gottheit, sondern umgekehrt seine Menschheit das Eigenthum seiner göttlichen Person [8]. Dass das Göttliche in Christus

---

[1] Adv. Nestor. lib. I. pag. 5.

[2] De recta fide ad regin. orat. alter. pag. 152: *Αὐτὸς ὁ σαρκὶ τελειούμενος δι᾿ ἡμᾶς ἀνθρωπίνως, τελειῶν δὲ ἡμᾶς θεϊκῶς.*

[3] Homil. 17. pag. 230 sequ.: *Ὥσπερ γὰρ γέγονεν οἰστὸν τῷ θάμνῳ τὸ πῦρ, οὕτω καὶ τῇ καθ᾿ ἡμᾶς φύσει τῆς θεότητος ἡ ὑπεροχή.*

[4] Anath. 9.

[5] Adv. Nestor. lib. III. pag. 91: *Τῶν γε μὴν ὑποστάσεων διῃρημένων εἰς δύο καὶ νοουμένων ὑπάρχειν ἀνὰ μέρος τε καὶ ἰδικῶς, πῶς ἂν γένοιτο σύμβασις εἰς πρόσωπον ἕν, εἰ μὴ ἄρα πως ἴδιον ἓν ἑνὸς λέγοιτο.*

[6] Ibid. lib. I. pag. 15. [7] Ibid. pag. 18.

[8] Ibid. lib. III. pag. 67 sequ.

für seine menschliche Natur das Princip ihrer persönlichen Vollendung sei, tritt damit in ein neues Licht.

Der Sohn Gottes selber hat sich seinem himmlischen Vater für die Sünde der Welt als Sühnopfer dargebracht, und seine Selbsterniedrigung ist ein und dasselbe mit seiner Menschwerdung [1]. Weil die Gottheit Christi durch ihre persönliche Vereinigung mit seiner menschlichen Natur ihr belebendes Princip ist, desshalb hat der Tod keine Gewalt über die Menschheit Christi, es sei denn, dass Christus selber sie ihm einräume. Sein Leiden und Tod ist daher im eigentlichsten Sinn des Wortes eine göttliche Freiheitsthat [2]. Aehnlich wie der Sohn Gottes selber leidet und stirbt, pflegt man auch bei dem Tode jedes gewöhnlichen Menschen zu sagen, dass er dem ganzen Menschen widerfahre, obschon seine Seele dadurch unversehrt bleibt [3].

Nicht als Inwohner eines Menschen, sondern als selber Mensch geworden, ist der Sohn Gottes auf Erden erschienen [4], als wahrer Mensch, nicht aber *nur* als solcher, denn auch als menschgewordener bleibt er göttlichen Wesens. Seine göttliche und menschliche Natur bilden zusammen das die Menschheit neu belebende Princip [5]. Das Bekenntniss des Apostels, das beim Vater seiende Wort des Lebens sei durch seine Menschwerdung sichtbar und greifbar geworden, ist ein Zeugniss für die *dynamische* Verschlingung der zwei Naturen Christi und ihrer Eigenschaften [6]. Gerade durch die Theilnahme der menschlichen *Natur* Christi an der eigenen Wirksamkeit seiner Gottheit ist ihre Vereinigung eine *physische* oder wirkliche; denn sie ist nicht in *dem* Sinn eine persönliche, als würde dadurch *bloss* Persönliches geeinigt (*οὐχ ὡς ἐν μόνοις πέπρακται προσώποις*). Dann nämlich hätte die heilige Menschheit Christi nothwendig ihre eigene *menschliche* Persönlichkeit für sich, und ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes wäre um nichts inniger, als die Verbindung zweier verschiedenen *Personen* mit einander durch die Uebereinstimmung ihres Wollens [7].

---

[1] Ibid. pag. 95.

[2] Ibid. lib. V. pag. 139: *Τοῦτο παθεῖν ἐφέντος αὐτῷ χρησίμως τοῦ ἑνωθέντος Λόγου, θείᾳ γε μὴν ἐζωοποιεῖτο δυνάμει τῇ τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ καθ᾽ ὑπόστασιν Λόγου.*

[3] Ibid. pag. 141. [4] De recta fide ad Theodos. pag. 22.

[5] Ibid. pag. 37: *Ζωοποιὸς, ὡς ζωὴ, ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος.*

[6] Ibid. pag. 40: *Συνδέων εἰς ἕνωσιν τῶν ἑκατέρᾳ προςόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.*

[7] De recta fide ad reginas pag. 96.

Im Gegensatz zu dieser *bloss moralischen* Einheit ist dem hl. Cyrillus das Ergebniss der persönlichen Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur *die Eine fleischgewordene Natur des Wortes Gottes* (*μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*). Die göttliche und menschliche Natur Christi — so erklärt er sofort seinen Gedanken — bilden zusammen *ein und dieselbe Person,* ähnlich wie beim Menschen Seele und Leib [1]. Die Bezeichnung der göttlichen Natur des Wortes als einer *fleischgewordenen* will die Vorstellung ablehnen, dass er seiner Gottheit nach gelitten habe, dadurch aber, dass man von der Gottheit selber die Fleischwerdung aussagt, bezeichnet man das Leiden Christi als das eigene des Sohnes Gottes. Auch nach seiner Menschwerdung bekennen wir nur Einen Sohn und desshalb auch nur Eine Natur des Sohnes Gottes, diese aber als fleischgewordene begreifend, weisen wir damit die Meinung zurück, als sei durch sie die menschliche Natur verschlungen. Auch zwei wesentlich verschiedene Naturen (die göttliche und menschliche) können, wenn sie zu einem Ganzen verbunden sind, unbeschadet ihrer Eigenart Eins werden [2]. Zwei wesentlich verschiedene Naturen also sind in Christus vereinigt, ihr Inhaber jedoch ist Ein und derselbe und in *diesem* Sinn ist auch nach ihrer Vereinigung die göttliche Natur des Sohnes nur Eine, weil nur Einer ihr Inhaber, der Eine Sohn, dieser aber ist es jetzt als menschgewordener, denn seit seiner Menschwerdung besitzt er zugleich mit seiner göttlichen Natur auch eine menschliche [3]. Der Satz, Christus sei *aus* zwei Naturen zusammengesetzt, will ihrem wesentlichen *Unterschied* gerecht werden, ihre persönliche *Trennung* aber weist der Zusatz zurück, dass sie nach ihrer Vereinigung zusammen nur Einen Sohn bilden, und dieses ist der Sinn der den Vätern geläufigen Lehre von der Einen fleischgewordenen Natur des Sohnes Gottes [4]. Dass auch St. Cyrillus den Ausdruck

---

[1] Adv. Nestor. lib. II. pag. 31.

[2] Epist. 2. ad Succens. pag. 142 sequ.

[3] Epist. ad Acac. Melit. pag. 115: *Ταύτῃ τοι τὰ ἐξ ὧν ἐστιν ὁ εἷς καὶ μόνος υἱὸς καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαι φαμὲν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου.*

[4] Epist. 1. ad Succens. pag. 137: *Οὐδὲν ἀδικοῦμεν τὴν εἰς ἑνότητα συνδρομὴν, ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι λέγοντες, μετὰ μέντοι τὴν ἕνωσιν οὐ διαιροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ᾽ ἀλλήλων οὐδὲ εἰς δύο τέμνομεν υἱοὺς τὸν ἕνα καὶ ἀμέριστον, ἀλλ᾽ ἕνα φαμὲν υἱὸν, καὶ ὡς οἱ πατέρες εἰρήκασι, μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην.*

nur in *diesem* Sinne, allein zu dem Zwecke nämlich die *nestorianische* Trennung der Naturen abzuwehren, gebraucht wissen wolle, beweist die weitere Erklärung desselben, dass sich der Streit zwischen ihm und Nestorius gerade um die Einigung der Naturen drehe, ihm nämlich sei das Ergebniss ihrer Vereinigung Ein Christus, Ein Sohn, ein und derselbe Herr, und übrigens (*καὶ λοιπόν*) die Eine fleischgewordene Natur des Sohnes Gottes [1]. Dieses ist die Spitze der gegen Nestorius gerichteten Bestimmungen, und sohin ist dabei der Gedanke kein anderer als die *persönliche* Einheit des Gottmenschen. In *diesem* Sinn versteht auch die Kirche (synod. V. can. 8. de trib. capit.) mit dem Zusatz, dass er der patristische sei, den Satz von der Einen fleischgewordenen Natur des Sohnes Gottes, in dem Sinne nämlich, dass das Ergebniss der persönlichen Vereinigung von Gottheit und Menschheit der Eine Christus ist. Auch das Lateranconcil unter Martin I. (can. 5) dringt auf das Bekenntniss der Einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes im Geiste der heiligen Väter, unbeschadet nämlich der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, welcher diese Auffassung gewiss nicht zu nahe tritt, weil dabei die Eine Natur des göttlichen Wortes als fleischgewordene und folglich in persönlicher Verbindung mit einer menschlichen Natur betrachtet wird; diese also verliert dadurch nichts von ihrer Eigenart [2].

Die Lehre des hl. Cyrillus von der Einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes ist dem hl. *Maximus* der tiefste Ausdruck für das Geheimniss von Christus dem Gottmenschen (*περιεκτικὴ πάσης τῆς τοῦ μυστηρίου εὐσεβείας*) [3], und wie *Petavius* richtig bemerkt, soll damit angedeutet werden, die Gottheit Christi sei das *hegemonische Princip* des gottmenschlichen Ganzen [4]. Dieses ist sie zunächst, um mit *Rusticus* zu reden, als die *bewirkende* Ursache der persönlichen Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott [5], und zweitens als das Princip ihrer *Persönlichkeit.* Diese

---

[1] Epist. ad Eulog. pag. 133.

[2] Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam, per hoc quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute, absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit.

[3] Disputatio cum Pyrrho op. Paris 1675. t. II. pag. 167.

[4] De incarnat. lib. IV. cap. 8. Nro. 6: Porro in isto loquendi genere Cyrillus unam naturam Verbi potius expressit, quam hominis, cui primas deferret, cum sint duae mutuo nexu copulatae, quod in incarnatione primarium locum obtinet divinitas, ad quam humanitas velut appendicis et accidentis instar est ad substantiam.

[5] Disput. contr. acephal. Galland. t. XII. pag. 57: Duarum naturarum

nämlich fällt dem hl. *Thomas* gerade desshalb auf die göttliche Seite, weil die Gottheit Christi im gottmenschlichen Ganzen nicht bloss die Stellung eines *Theiles* einnimmt. Wäre dem so, dann wäre allerdings die Person Christi, weil erst das Ergebniss der Vereinigung seiner Gottheit und Menschheit, eine gottmenschliche und keine göttliche. Dem ist aber nicht so. Denn die Gottheit Christi ist nicht etwa bloss der vornehmste Theil des gottmenschlichen Ganzen, sondern vielmehr (als fleischgewordene) dieses Ganze selber [1]. Von dem nämlichen Gedanken geleitet begreift der hl. Cyrillus den Einen Christus als die Eine (fleischgewordene) Natur des Wortes Gottes, nicht in dem Sinne als bildeten die Gottheit und Menschheit Christi zusammen eine gemeinsame *Natur*, sondern um damit auszudrücken, die menschliche Natur Christi sei das *persönliche* Eigenthum seiner Gottheit (non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quod natura Verbi Dei carnem univit sibi in persona) [2].

Dasselbe, was St. Cyrillus mit seiner *physischen* Vereinigung der Gottheit und Menschheit Christi beabsichtiget, will der hl. *Gregorius* von *Nazianz* mit dem Satze, Gottheit und Menschheit seien in Christus der *Substanz* nach verbunden (*κατ᾽ οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι*). Diese Verbindung stellt er derjenigen gegenüber, welche bloss auf einer Einwirkung der *Gnade* beruht [3]. Auch die Kirche (concil. Later. sub Martin. I. can. 6. 8) bedient sich des Ausdrucks, der Eine Christus bestehe aus und in zwei *substantiell* mit einander vereinigten Naturen (ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis), und ihre Vereinigung ist sohin eine der Substanz nach oder *keine bloss accidentelle* (si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veri-

---

unitionem non ambae fecere naturae, sed sola divinitas. Quid enim et cooperari ad unitionem valuit natura nostra quae in Christo est, quae sumpsit ab ipsa unitione principium?

[1] Compend. theolog. cap. 211: Quia persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae et similiter hypostasis et suppositum, anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona Filii Dei sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum.

[2] 3. p. q. 2. a. 1. ad 1.

[3] Orat. 51. pag. 739.

tatem naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, condemnatus sit). Eine substantielle aber ist nach der Lehre des hl. *Thomas* die persönliche Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit dem Sohne Gottes, weil sie dadurch an dem eigenen *persönlichen* Sein der Gottheit Theil nimmt [1]. Daher ist nach dem Urtheil des englischen Lehrers ihre Vereinigungs*weise* durch die Auffassung der hl. Menschheit Christi als eines *Werkzeugs* seiner Gottheit noch nicht erschöpfend begriffen. Denn nicht *jedes* Werkzeug ist seinem Inhaber persönlich zugehörig. Daraus folgt aber nicht, dass die hl. Menschheit Christi *kein* Werkzeug seiner Gottheit sei, sie ist bloss nicht *nur* ein solches, weil mit dem Sohne Gottes auch *persönlich* Eins [2]. Dass er wahrhaft Mensch ist, gehört zu dem *substantiellen* Sein Christi, und sonach ist auch die Menschwerdung Gottes selber, weil die Ursache davon, dass er ein wahrhaft menschliches Sein hat, eine *substantielle* Vereinigung [3]. Diese Auffassung also ist, ausser durch die persönliche Einheit Christi, durch das Interesse seiner wahren *Menschlichkeit* gefordert. Denn angenommen, die Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur sei gleich der eines Menschen mit seinem Gewand eine bloss *accidentelle*, so ist er nicht wahrhaft Mensch, die bloss accidentelle Verbindung nämlich bewirkt keine Gemeinschaft des *Seins*, und sohin wird das Sein Gottes dadurch kein menschliches [4].

---

[1] 3. p. q. 2. a. 6. ad 2: Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi . . . Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae, et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

[2] Ibid. ad 4: Non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis.

[3] Contr. gent. lib. IV. cap. 49: Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit, ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter, nam accidentalia esse substantiale non conferunt.

[4] Ibid. cap. 37: Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum haeresium inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, conveniet

§. 8. Die zwei Naturen Christi in ihrer Eigenart.

Dass die *physische* oder substantielle Vereinigung der zwei Naturen Christi allein um den Preis ihrer Eigenart vollziehbar sei, ist von den verschiedensten Seiten aus (im nestorianischen wie monophysitischen Interesse) behauptet worden [1]. Der hl. *Thomas* stellt die Frage so: ob aus der Vereinigung der Gottheit und Menschheit Christi Eine Natur erwachse? Seine verneinende Antwort (unio non est facta in natura) stützt sich auf die Erwägung, dass von einer *Mischung* oder *Verwandlung* des einen Wesens in das andere, wodurch allein aus zwei in sich selber vollständigen Wesen Eine Natur werde, bei der Menschwerdung Gottes unmöglich die Rede sein könne, denn eine solche Mischung widerstreite der *Unveränderlichkeit* Gottes und zwar zunächst insoweit, als sie eine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche mit sich bringt, mit seiner Unvergänglichkeit, sowie umgekehrt mit seiner Anfangslosigkeit im Widerspruch stehe, dass etwas in ihn verwandelt werde (alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum, et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis; sed hoc non potest esse; primo quidem quia natura divina est omnino immutabilis, unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis) [2]. Da

---

opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur.

[1] Man ging dabei von der irrigen Meinung aus, in welcher bekanntlich auch heute noch Einige befangen sind, dass bei der Annahme einer *physischen* Einwirkung des Göttlichen auf den Geist des Menschen seine *Natur als solche* dadurch abgeändert würde. Diesen Schluss aber hat schon der hl. Cyrillus (und mit ihm die Kirche selber) für einen Trugschluss erklärt, indem sie mehr als ein Mal die Unterstellung auf das energischste zurückweisen, dass eine mit der menschlichen Natur selber vor sich gehende wirkliche Veränderung (ihre physische Vereinigung mit Gott) ihrer Abänderung *als solcher* gleichkomme.

[2] Nur von einer solchen Verwandlung also, welche zu einer Mischung führt, redet der hl. Thomas. Dabei aber wird etwas nur zum Theil, nicht seiner *ganzen* Substanz nach in ein Anderes verwandelt. Der englische Lehrer denkt daher bloss an eine *partiale* Verwandlung und tritt sonach nicht mit der Lehre in Widerspruch, dass durch die *Transsubstantiation* des Brodes und Weines in den Leib des Heilands dieser selber keine Veränderung erfahre; denn dieses ist eine *totale* Verwandlung, und desshalb ist ihr Ergebniss keine Mischung.

ausserdem das Ergebniss einer Vermischung zweier oder mehrerer, ihrem Wesen nach verschiedenen Dinge keinem von ihnen wesensgleich ist, so wäre Christus, wenn aus einer solchen Vereinigung hervorgehend, weder wahrer Gott noch wahrer Mensch, abgesehen davon, dass eine Mischung der Gottheit und Menschheit schon wegen ihres unendlichen Abstandes von einander als unmöglich erscheint. Sonach könnten sie zusammen Eine Natur nur dann bilden, wenn die eine von ihnen *als Natur betrachtet* in sich selber unvollständig wäre. Dieses ist aber weder die Gottheit noch in *diesem* Betrachte die menschliche Natur Christi, und wäre sie es auch, so könnte sie dennoch aus einem andern Grunde mit der Gottheit nicht so vereiniget werden, dass daraus Eine Natur entstünde, denn dadurch käme die göttliche Natur in ein mit ihrer unendlichen Vollkommenheit unvereinbares Verhältniss zu einer creatürlichen Natur, weil sie dadurch entweder ihre forma oder der Mitbestandtheil eines Dritten würde [1]. Dagegen ist es ihr durchaus angemessen, die *übernatürliche Vollendung* einer creatürlichen Natur zu werden und sich mit ihr zu diesem Zwcke zu vereinigen [2]. Das Ergebniss dieser Vereinigung aber ist keine neue (gottmenschliche) Natur. Denn die hl. Menschheit Christi erfährt dadurch keine Ergänzung ihres *Wesens,* sondern bloss ihren *persönlichen* Abschluss, durch ihre Aufnahme in die Gemeinschaft des eigenen persönlichen Seins des Wortes Gottes [3]. Und sie allein, nicht zugleich die göttliche Person, wird dadurch vollendet. Desshalb nimmt die göttliche Person im gottmenschlichen Ganzen nicht die Stellung der forma ein. Diese nämlich, die menschliche Seele z. B. gewinnt erst durch die Vereinigung mit ihrer materia ihre *persönliche* Vollendung, wovon bei der göttlichen Person keine Rede sein kann. So wenig aber als die göttliche Person durch ihre Vereinigung mit einer menschlichen Natur ihre persönliche Vollkommenheit erst erlangt, geht sie ihr dadurch verloren, ein neuer

---

[1] 3. p. q. 2. a. 1.

[2] Contr. gent. lib. III. cap. 51: Nec tamen potest esse (essentia divina) forma alterius rei secundum esse naturale, sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[3] 3 p. q. 2. a. 2. ad 1: Quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae vel ut ejus natura in aliud transmutetur, ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

Beweis dafür, dass ihre Vereinigung *keine chemische* ist noch die dadurch gebildete Person das Ergebniss einer *Mischung*, denn dabei verliert jedes der mit einander vermischten Elemente etwas von seiner Eigenart. Sie ist vielmehr eine *persönliche* Vereinigung im Sinne der Aufnahme einer menschlichen Natur in die persönliche Gemeinschaft Gottes [1]. Der Grund des Irrthums, dass daraus Eine Natur hervorgehe, liegt darin, dass man zwischen Natur und Persönlichkeit nicht gehörig unterschied [2]. Desshalb hielt man die *physische* Einwirkung der Gottheit Christi auf seine hl. Menschheit, ohne welche sich das christliche Alterthum ihre Vereinigung nicht anders denn als *bloss moralische* zu denken wusste, für eine Abänderung der *Natur als solcher*.

Nach dem Berichte des hl. *Leo* d. Gr. wollte Eutyches von zwei Naturen Christi ausser vor ihrer Vereinigung nichts wissen, und dem menschgewordenen Sohne Gottes wollte er nur Eine Natur zuerkennen [3], welche ihm folgerichtig keine wahrhaft menschliche ist, weil aus einer Verschmelzung der göttlichen und menschlichen hervorgehend [4]. Der Zweck der Menschwerdung Gottes wird dabei vollständig verkannt. Denn eben um das *Menschliche* dadurch zu erhöhen (humana augens) ist Gott Mensch geworden [5]. Daher behalten auch in ihrer persönlichen Verbindung die zwei Naturen ihre Eigenart, die menschliche die ihrige, weil *sie* gerade dadurch erhöht werden soll, und da ihre Erhebung in der Theilnahme an der göttlichen besteht, so darf dabei auch diese

---

[1] Ibid. quaest. 2. a. 1: Cum igitur divina natura et humana quae conjunguntur, non se habeant aequaliter ad perfectionem, sed divina natura completionem habeat personalem; in quo differt a forma, et in ea incorrupta permaneat, in quo differt ab his quae miscentur, oportet, si debeat fieri conjunctio, quod humana natura trahatur ad divinam personam virtute divina, alias essent duae personae, et nulla conjunctio.

[2] De union. Verb. incarnat. a. 1. ad 4: Haeretici dicentes, quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam et aliud naturam nec re nec ratione, et ideo decipiebantur.

[3] Ad Flavian. contr. Eutych. perfid. cap. 6: Confiteor ex duabus naturis fuisse dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam confiteor.

[4] Ibid. cap. 2: Ut editus utero virginis Christus haberet formam hominis et non haberet materni corporis veritatem.

[5] Das der menschlichen Natur dadurch zu Theil werdende augmentum ist die persönliche Gemeinschaft mit der göttlichen, nicht also in sich selber wird sie durch die Menschwerdung Gottes ergänzt, diese bewirkt vielmehr eine *übernatürliche Ergänzung* der heiligen Menschheit, weil ihre Theilnahme an einer *höhern* Natur und hiedurch eine (übernatürliche) Vermehrung des Menschlichen selber (humana augens).

von ihrer eigenen Vollkommenheit nichts verlieren. Gerade durch die unverkürzte Erhaltung der göttlichen und menschlichen Eigenart erweist sich die Menschwerdung Gottes als eine freie That seiner erbarmenden Liebe, während dagegen die Vorstellung einer Verschmelzung der zwei Naturen den Gedanken an ein Herabsinken der Gottheit nahelegt [1]. Obschon jede der zwei Naturen, weil in ihrer Eigenart verbleibend, ihre eigene *Thätigkeit* behält, so ist doch vermöge ihrer *persönlichen* Vereinigung keine von beiden für sich allein thätig, sondern jede nur in Gemeinschaft mit der andern, wiewohl auf ihre eigenthümliche Weise (agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est [2]).

Christus also ist nach katholischer Lehre weder blosser Gott wie den Manichäern, noch wie den Photinianern blosser Mensch, noch lehren wir, dass seiner menschlichen Natur ein wesentlicher Bestandtheil gebreche, sei es die vernünftige Seele oder das Fleisch, welches vom Weibe geboren, nicht aber aus dem göttlichen Worte selber mittelst einer Verwandlung desselben gebildet worden ist. Ebensowenig geben wir zu, die seligste Jungfrau Maria habe einen Menschen ohne die Gottheit empfangen (quod beata Virgo Maria hominem sine Deitate conceperit). Vielmehr ist ein und derselbe Sohn Gottes, welcher von Ewigkeit von seinem göttlichen Vater gezeugt ist, in der Zeit als wahrer Mensch von der Jungfrau geboren worden, und obschon die dadurch zur seinigen gewordene menschliche Natur seinem Vater ungleich ist, bleibt er ihm seiner göttlichen nach auch als menschgewordener wesensgleich, denn seine Menschwerdung bewirkt keine Herabsetzung des Göttlichen, sondern vielmehr die *Erhebung* der menschlichen Natur durch ihre persönliche Vereinigung mit Gott (per quam non minueret divina humanis, sed augeret humana divinis).

Nur auf seine *menschliche* Natur können sich die Aussprüche der hl. Schrift beziehen, welche von einer Erhöhung Christi handeln, sonst verfällt man in den Irrthum, dass seine höhere Natur keine wahrhaft göttliche sei, da für eine Erhöhung das göttliche Wesen selber unmöglich empfänglich ist. Nur also wem Christus

---

[1] Ibid. cap. 3: Exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit et creator ac dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.

[2] Ibid. cap. 4.

wahrer Mensch ist, vermag ihn als Gott zu verehren. Ohne seine wahre Menschheit ist entweder das Leiden Christi blosser Schein oder seine Gottheit selber leidensfähig, die eine Annahme aber ist so verwerflich wie die andere (nec pietas fidei nec ratio recipit sacramenti, ut aut aliquid passa sit Deitas aut in ullo mentita sit veritas). Unsere Wiedergeburt in Christus beruht auf dem zweifachen Zeugniss des Glaubens von der Rechtfertigung durch die Gnade und von unserer Naturgemeinschaft mit Christus, wer also seine wahre Menschheit nicht bekennt, steht ausserhalb des Christenthums [1]. Durch den Genuss der Eucharistie werden wir in das Fleisch desjenigen umgewandelt, der selber das unserige geworden ist (ut accipientes virtutem caelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus), das Bekenntniss seiner wahren Menschheit ist das hochzeitliche Gewand, ohne das Niemand bei dem königlichen Gastmahl erscheinen darf, der einzige Weg zu dem ganzen Christus, und seine Gottheit ist für uns allein unter der Hülle des Fleisches erreichbar (caro enim Christi velamen est Verbi, quo omnis, qui ipsum integre confitetur, induitur). Seine künftige Erscheinung im Fleische ist von Anfang des Menschengeschlechtes an allen Völkern verkündiget worden, und das Wort der Schrift, dass in Einem Fleische Zwei sein werden, ist vor Allem an der hl. Menschheit Christi in Erfüllung gegangen. In seinem Fleische sind in Wahrheit Zwei, denn sein persönlicher Inhaber ist Gott und es selber ist ein wahrhaft menschliches, ausserdem ist darin Christus und seine Kirche, welche aus dem Fleische ihres Bräutigams hervorgegangen ist, damals nämlich, als aus der Seitenwunde des gekreuzigten Heilands Blut und Wasser floss, ein Zeichen des der Kirche anvertrauten Sacramentes der Erlösung und Wiedergeburt. Die dadurch vollbrachte neue Schöpfung ist ein Nachbild der Menschwerdung Gottes. Denn auch die Taufe, welche die Natur des Menschen von ihrem Makel reinigt, hebt sie dadurch in ihrer Eigenart nicht auf. Die Eingliederung des Täuflings in den mystischen Leib Christi setzt voraus, dass Christus selber einen wahrhaft menschlichen Leib besitze; nur wenn er selber durch seine Menschwerdung wahrer Mensch geworden und als solcher seiner menschlichen Natur nach leiblich,

---

[1] Ad cler. et pleb. Constantin. ed. Baller. epist. 59: Hi utique omnes, qui licet in Adam sint nati, in Christo tamen inveniuntur renati habentes fidei testimonium et de justificatione gratiae et de communione naturae, quam qui susceptam ab unigenito Dei Filio in utero davidicae virginis diffitetur, ab omni sacramento christianae religionis alienus est.

selber der Leib eines Menschen ist, vermag der Mensch durch die Taufe der seinige zu werden, der Leib Christi [1].

Wenn die Vereinigung der Gottheit und Menschheit eine *persönliche* ist, dann darf man nimmermehr die eine als getrennt von der andern denken, nicht nur nicht bei der Geburt Christi, sondern nicht einmal bei seiner Empfängniss [2]. Ihre Aufnahme in die persönliche Gemeinschaft der göttlichen Natur fällt mit ihrer Empfängniss durch die seligste Jungfrau in Eins zusammen, da sein Menschliches ohne das Göttliche und umgekehrt auch nicht einmal *gedacht* werden darf [3]; sonst erhält man in Christus *zwei Personen*, was ebenso sorgfältig vermieden werden, als der *Wesensunterschied* der göttlichen und menschlichen Natur gewahrt bleiben muss (ut utriusque substantiae, id est salvantis atque salvatae nec proprietas possit confundi nec persona geminari) [4]. Die Bildung und Beseelung des Leibes Christi, das Werden seiner menschlichen Natur kommt nicht vor ihrer Aneignung durch das Wort Gottes zum Abschluss, sondern vielmehr *durch* die göttliche Person und *in* ihr nimmt der neue Mensch seinen Anfang [5]. Nach der Lehre des Nestorianismus wird durch die menschliche Geburt Christi seine Gottheit *gar nicht* berührt, dem Eutychianismus dagegen wird dadurch sie *allein* geboren (ut nasci solius fuerit Deitatis), dieser behauptet eine Verwandlung Gottes in die Menschheit, jener auch ihre persönliche Scheidung [6]. Die Wahrheit aber liegt in der Mitte. Allerdings ist kein blosser Mensch, sondern

---

[1] Ibid.: Ab ipso ergo principio generis humani omnibus hominibus Christus est denuntiatus in carne venturus. In qua, sicut dictum est: Et erunt duo in carne una, utique duo sunt, Deus et homo, Christus et ecclesia, quae de sponsi carne prodiit, quando ex latere crucifixi manante sanguine et aqua sacramentum redemptionis et regenerationis accepit. Ipsa est enim novae conditio creaturae, quae in baptismate non indumento verae carnis, sed contagio damnatae vetustatis exuitur, ut efficiatur homo corpus Christi, quia et Christus corpus est hominis.

[2] Ad Paschasin. epist. 88: Quae susceptio tanta et talis unitio est, ut a carne animata non solum in partu beatae Virginis, sed etiam in conceptu nulla Divinitatis sit credenda divisio, quoniam in unitate personae Divinitas atque humanitas et conceptu Virginis convenit et partu.

[3] Serm. 54: Nec Deum illum sine hoc quod homo est nec hominem sine hoc licet cogitare quod Deus est.

[4] Ad episc. Gall. epist. 102.

[5] Serm. 28: Carni animaeque conceptae virtutem Verbi nullo temporis puncto defuisse credamus, nec prius formatum atque animatum templum corporis Christi, quod sibi superveniens vindicaret habitator, sed per ipsum et in ipso novo homini datum esse principium.

[6] Ad Maxim. Antioch. epist. 119.

der Gottmensch von der Jungfrau geboren worden, nicht aber seine Gottheit *als solche,* denn diese ist für das Geborenwerden und ähnliche Erfahrungen ausser in persönlicher Gemeinschaft mit einer menschlichen Natur durchaus unempfänglich (quae nihil horum in se sine carnis recipit veritate).

Weil also die hl. Menschheit Christi vermöge ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes nicht für sich allein und getrennt von seiner Gottheit, sondern nur in Verbindung mit ihr von der seligsten Jungfrau geboren wird, desshalb ist Maria durch ein und dieselbe Handlung zugleich die Magd des Herrn und seine Mutter (ut uno conceptu unoque partu eadem virgo secundum unionem utriusque substantiae et ancilla Domini esset et mater). Durch denselben Act, wodurch sie ihre Unterwerfung unter den Rathschluss Gottes bethätiget, durch ihre wirksame Betheiligung bei der Menschwerdung Gottes nämlich und folglich durch ihre mütterliche Einwirkung darauf *unmittelbar als solche,* ist sie zugleich die Gottesmutter, und sonach ist die Gottheit selber der *unmittelbare* Zielpunkt dieser Einwirkung. Die Empfängniss und Geburt Christi als Mensch vollzieht sich unter dem Einfluss seiner Gottheit (sine Verbi enim potentia nec conciperet virgo nec pareret). Die Jungfrau hat dazu von dem Ihrigen nur den Stoff zu einer menschlichen Natur geliefert, und als *Natur* betrachtet ist die hl. Menschheit Christi für sich allein vollständig, nur die Zuthat der *Persönlichkeit* hat sie nicht aus sich selber (nec cum adjectione personae nec cum evacuatione naturae).

Seine Menschwerdung will unter dem zweifachen Gesichtspunkte einer Herablassung Gottes sowie einer Erhöhung des Menschen betrachtet sein (inclinante se Deo usque ad infima hominis et proficiente homine usque ad summa Deitatis), und die Wissenschaft des Glaubens hat zu bestimmen, wie weit einerseits sich die Erhebung des Menschlichen und andererseits die Herablassung des Göttlichen erstrecke, was die menschliche Natur nicht ohne Mitwirkung der göttlichen wirke und was die göttliche in Gemeinschaft der menschlichen, denn in Folge ihrer persönlichen Vereinigung ist die Wirksamkeit der zwei Naturen eine gemeinsame [1].

---

[1] Ad monach. Palaestin. epist. 124: Quamvis ergo in uno Domino nostro Jesu Christo, vero Dei atque hominis filio, Verbi et carnis una persona sit, et utraque essentia communes habeat actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas infirmitatis, et ad quae inclinetur altitudo virtutis, quid sit quod caro sine Verbo non agit, et quid sit quod Verbum sine carne non efficit.

Da sie niemals von einander getrennt bestanden, so ist bei allen Erlebnissen der hl. Menschheit Christi von dem ersten Augenblick ihrer Entwicklung angefangen seine göttliche Person das handelnde *Subject,* mittelst welcher Natur aber sie eine bestimmte Handlung vollbringe, ob ihr *unmittelbares* Princip seine göttliche oder menschliche Natur sei, dies erkennt man aus der Beschaffenheit der Handlung selber [1]. Demgemäss ist unbeschadet der Einheit seiner Person und unbeschadet der Untrennbarkeit seiner Gottheit und Menschheit die Erhöhung Christi ausschliesslich Sache seiner Menschheit, weil nur sie dafür empfänglich ist, denn das Wort Gottes selber erfährt durch seine Menschwerdung keine Beschränkung, so dass etwa ihre Wiederaufhebung seine Erhöhung wäre; dennoch wird die Erhöhung Christi, obschon bloss seine hl. Menschheit unmittelbar dadurch berührt wird, auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes von ihm selber ausgesagt, vermöge der Theilnahme des Göttlichen in Christus an seinen menschlichen Erfahrungen und umgekehrt [2].

Obschon St. Leo d. Gr. eifrigst bestrebt ist, die Eigenart der hl. *Menschheit* Christi vor jeder Verkümmerung zu schützen, so nennt dennoch auch er den Einen Herrn und Heiland das Ergebniss einer *Mischung* von Gott und Mensch (Deus verus et homo verus in unitatem Domini temperatur) [3]. Auch diejenige Thätigkeit Christi, welche sich mit Rücksicht auf ihr unmittelbares Princip als eine wahrhaft menschliche darstellt, nimmt an der

---

[1] L. c.: Quamvis ergo ab illo initio, quo in utero Virginis Verbum caro factum est, nihil umquam inter divinam humanamque substantiam divisionis exstiterit et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius temporis actiones, ea ipsa tamen, quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus. Nec divina enim humanis praejudicant nec humana divinis, cum ita in idipsum utraque concurrant, ut in eis nec proprietas absumatur nec persona geminetur.

[2] L. c.: Quamvis ergo unus sit Dominus Jesus Christus et verae Deitatis veraeque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona sit, neque hujus unitionis soliditas ulla possit divisione sejungi, exaltationem tamen, qua illum exaltavit Deus, et donavit illi nomen, quod super omne nomen excellit, ad eam intelligimus pertinere formam, quae ditanda erat tantae glorificationis augmento . . . nec per incarnationis mysterium aliquid decesserat Verbo, quod ei Patris munere redderetur. Forma autem servi, per quam impassibilis Deitas sacramentum magnae pietatis implevit, humana humilitas est, quae in gloriam divinae potestatis evecta est, in tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis Deitate et humanitate connexa, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana. Propter quod sicut Dominus majestatis dicitur crucifixus, ita qui ex sempiternitate aequalis est Deo, dicitur exaltatus.

[3] Serm. 21.

Kraft seiner Gottheit Theil (de corpore habens corporeas actiones et spirituales de Deitate virtutes) [1]. Die Geburt Christi erscheint mit Rücksicht auf die Wesensbeschaffenheit der daraus hervorgegangenen Natur als eine wahrhaft menschliche, im Hinblick auf ihre Entstehungs*weise* aber, da seine Geburt die eigene Freiheitsthat Christi ist, erscheint sie als ein Werk der göttlichen Allmacht [2]. Nur diese vermag eine Mischung der göttlichen und menschlichen Natur unbeschadet ihrer Eigenart zu vollbringen. Ein und dieselbe Person ist dadurch Gott und Mensch zugleich, und die Eigenart der zwei Naturen läuft in keine persönliche Trennung aus. Dies ist der Gedanke, wenn man von einer Mischung der einen Natur mit der andern spricht; es soll damit gesagt sein, ihre Vereinigung bewirke keine blosse Inwohnung des Schöpfers in seinem Gebilde. Die Einpflanzung des Geschöpfes in seinen Schöpfer, welche dabei Statt findet, ist vielmehr eine *persönliche,* und diese eben verkennt der Arianismus [3]. Ein grösseres Wunder als die Erhebung des Menschen zur Theilnahme am Göttlichen, ist die Herablassung Gottes zu ihm. Hiedurch hat der Herr sich selber dem Gesetze der menschlichen Natur anbequemt (servili formae ipse se Dominus coaptavit), und seine Macht und Güte hat er dabei dergestalt gemässiget, dass die Aneignung unserer Natur durch ihn eine Erhöhung derselben bewirkte, und die seinige durch ihre Mittheilung keine Herabsetzung erfuhr [4]. Die volle Gottheit also erfüllt den ganzen Leib; sie verliert nichts von ihrer Herrlichkeit durch ihre Vereinigung mit ihm, und an ihm findet sich nichts, welches von

---

[1] Serm. 96.

[2] Serm. 22: Non hic cogitetur parientis conditio, sed nascentis arbitrium, qui sic homo natus est, ut volebat et poterat. Si veritatem quaeris naturae, humanam cognosce materiam, si rationem scrutaris originis, virtutem confitere divinam.

[3] Serm. 23: Hic enim mirabilis sacrae Virginis partus vere humanam vereque divinam unam edidit prole personam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis possit esse discretio, nec sic creatura in societatem sui creatoris est assumpta, ut ille habitator et illa esset habitaculum, sed ita, ut naturae alteri altera misceretur. Et quamvis alia sit, quae suscipitur, alia vero quae suscipit, in tantam tamen unitatem convenit utriusque diversitas, ut unus idemque sit Filius, qui se et secundum quod verus est homo, Patre dicit minorem, et secundum quod verus est Deus, Patri profitetur aequalem. Hanc unitatem, qua creatori creatura conseritur, intelligentiae oculis cernere caecitas Ariana non potuit.

[4] Serm. 24: Verbum caro factum est provectione carnis, non defectione Deitatis, quae sic potentiam suam bonitatemque moderata est, ut et nostra suscipiendo proveheret et sua communicando non perderet.

ihr nicht erfüllt wäre; so innig ist in dem ganzen Leben und Wirken Jesu Göttliches und Menschliches verschlungen, sei es, dass darin seine Allmacht sich bekunde oder dass er Schmach leide [1], und gerade in seiner Demuth offenbart sich seine Macht (potestate factus est humilis) [2]. Denn er selber oder die unter dem Schleier der menschlichen Natur verborgene Gottheit [3] gibt seinen Feinden die Erlaubniss gegen ihn zu wüthen; und um es ihnen möglich zu machen, hält er seine göttliche Macht zurück (majestatis suae potentiam comprimit), ohne jedoch selbst in seiner tiefsten Demüthigung gänzlich seiner Glorie zu entrathen, welche mitten in der Schmach des Leidens aus einzelnen göttlichen Thaten hervorleuchtet (non tamen ita se abstinuit a gloria sua, ut inter contumelias passionis nihil divinae operationis exerceret) [4]. Um indessen die Verschlingung des Göttlichen und Menschlichen mit dem unverkürzten Fortbestand ihrer Eigenart zu vereinbaren, muss man dabei, den Gedanken an eine Verschmelzung der *Naturen als solcher* fern haltend, von dem ihrer *persönlichen* Vereinigung ausgehen (ita in Christo Dei atque hominis una persona est, ut in nullis actionibus fiat naturae utriusque divisio) [5]. Diese Vorstellung von dem Zusammentreffen der zwei Naturen Christi, unbeschadet ihrer Eigenart, in ein und derselben *Person* ist dem hl. Leo der nothwendige Schlüssel zum richtigen Verständniss des Gottmenschen [6]. Das Leidensfähige ist zwar als solches nicht zugleich unverletzlich (der Unterschied der Naturen), derselbe aber, welchem die Schmach widerfährt, geniesst zugleich der Glorie (die persönliche Einheit Christi), und insofern ist der Schwache zugleich stark, der Sterbliche der Ueberwinder des Todes [7]. In *diesem* Sinn will das weitere Wort verstanden sein: Sicut Deo vera humanitas, ita homini inerat vera Divinitas [8]. Die Gottheit ist in

---

[1] Serm. 30: Totum igitur corpus implet tota Divinitas, et sicut nihil deest illius majestatis, cujus habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum . . . exaltans et exaltatus, glorificans et glorificatus ita sibimet inhaeserunt, ut sive in omnipotentia, sive in contumelia, nec divina in Christo careant humanis nec humana divinis.

[2] Serm. 46.

[3] Serm. 55: Divinitas fieri carnis velamine temperata permisit.

[4] Serm. 52. [5] Serm. 47.

[6] Serm. 62: Sed multum nos ad intellectum juvat, quod licet aliud sit creator, aliud creatura, aliud Deitas inviolabilis, aliud caro passibilis, in unam tamen personam concurrat proprietas utriusque substantiae.

[7] Serm. 54: Aliud est passibile, aliud inviolabile, et tamen ejusdem est contumelia, cujus et gloria.

[8] Serm. 51.

dem Menschen, weil sie das Princip seiner Persönlichkeit und eine göttliche Person der *Inhaber* einer menschlichen Natur ist, diese aber ist in Gott als sein *Eigenthum.*

Die göttliche Natur verlöre durch ihre Vereinigung mit einer menschlichen nothwendig ihre Eigenart, wenn sie nicht in dem gottmenschlichen Ganzen das *hegemonische* Princip wäre, und als dieses bekundet sie sich gerade auch bei dem *Leiden* des Heilands; denn sind die Wirkungen desselben an dem Leibe und in der Seele Christi ein sprechender Beweis für seine wahre Menschheit, so offenbart sich dabei seine Gottheit, von andern Erscheinungen abgesehen, z. B. recht deutlich durch den *Gnadeneinfluss* auf den Geist des mit ihm gekreuzigten Schächers, welchen Christus, unter der Wucht des Leidens selber zusammenbrechend, zum Glauben bekehrt, und zwar unter Verhältnissen, welche eine Erklärung dieser Sinnesänderung aus *bloss moralischen* Einflüssen ganz unmöglich machen [1]. Noch vom Kreuze herab, meint St. Leo, verkündige Christus die *physische* Wirksamkeit der Gnade. Auf zweifache Weise nämlich bewirkt der allmächtige Seelenarzt unsere Heilung, sowohl Göttliches uns mittheilend als von uns Menschliches verlangend (der physische und moralische Einfluss der Gnade) [2]. Beides aber bewirkt das Kreuz Christi, eine göttliche Kraftmittheilung und die Erweckung der Andacht [3].

Das kirchliche Bewusstsein von der Eigenart der zwei Na-

---

[1] Serm. 53: Insidiator viarum et saluti hominum semper infestus, usque ad crucem reus fit Christi repente confessor, et inter illos acerrimos corporis animique cruciatus, quos simul et instantia et difficultas mortis augebat, mira conversione mutatus, memento, inquit, mei Domine, dum veneris in regnum tuum. Quae istam fidem exhortatio persuasit? Quae doctrina imbuit? Quis praedicator accendit? Non viderat prius acta miracula, cessaverat tunc languentium curatio, caecorum illuminatio, vivificatio mortuorum, ea ipsa quae mox erant gerenda, non aderant, et tamen Dominum confitetur et regem, quem videt supplicii sui esse consortem. Inde ergo oriebatur hoc donum, unde accepit fides ipsa responsum; ait enim ei Jesus: Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso. Excedit humanam conditionem ista promissio, nec tam de ligno crucis, quam de throno editur potestatis. Ab illa altitudine praemium fidei datur, in qua chirographum humanae transgressionis aboletur, quia se a forma servi Dei forma non dirimit, dum etiam inter ipsa supplicia proprietatem unitatemque suam servavit et Deitas inviolabilis et natura passibilis.

[2] Serm. 67: Ab omnipotenti enim medico duplex nobis miseris remedium praeparatum est, cujus aliud est in sacramento, aliud in exemplo, ut per unum conferantur divina, per aliud exigantur humana.

[3] Serm. 72: Crux enim Christi, quae salvandis est impensa mortalibus, et sacramentum est et exemplum, sacramentum, quo virtus impletur divina, exemplum, quo devotio incitatur humana.

turen Christi ist durch das Concil von *Chalcedon* mittelst der Bestimmung dogmatisch festgestellt, dass ihre *persönliche* Vereinigung zwar eine Trennung der zwei Naturen Christi ausschliesse, ihrem Unterschied aber gerecht werde. Ein und derselbe Christus Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, besteht in zwei Naturen, die ebensowenig durch Verschmelzung in einander überfliessen, als sie persönlich getrennt sind. Die persönliche Vereinigung nämlich hebt den Wesensunterschied der Naturen nicht auf, sondern lässt ihn innerhalb ein und derselben Person unverwischt fortbestehen, da die zwei Naturen nur insofern in die Eine Person zusammenlaufen, als sie für beide den Grund ihres Fürsichseins bildet, das Princip ihres persönlichen Seins [1]. Den tiefern Grund dieser Bestimmung zur Erkenntniss zu bringen ist die Arbeit der nächst folgenden Lehrentwicklung.

§. 9. Die Vereinbarung der zwei Naturen Christi mit seiner Einpersönlichkeit.

Um zu erklären, inwiefern die gottmenschliche Einheit Christi im Unterschied von der eutychianischen Einen Natur eine persönliche sei, vergleicht sie *Leontius* von *Byzanz* mit der Einheit des Menschen. Seine zwei Bestandtheile (Seele und Leib) sind für sich allein ihrem *Wesen* nach vollständig (quantum ad definitionem essentiae suae), unvollständig aber sind sie im Vergleich mit der dadurch gebildeten menschlichen *Person,* welche sich ihnen gegenüber wie das Ganze zu seinen Theilen verhält (non sunt imperfecta sumpta per se, tametsi imperfecta dicuntur quoad hypostasim totius, in quo sunt partes). Auch in Christus unterscheidet man eine *zweifache Vollkommenheit*, auf Grund einer zweifachen Betrachtungsweise seiner zwei Naturen, denn sie können entweder *an sich* betrachtet werden, oder in ihrer *Wechselbeziehung* (ut hinc appareat, duplicem esse perfectionis definitionem in Christo, unam, quae simpliciter dicitur, alteram, quae in habitudine cernitur). Nicht als *Natur* betrachtet ist die Gottheit oder Menschheit Christi in sich selber unvollständig; zwar geht der Gottmensch erst aus ihrer Zusammensetzung hervor, jedoch allein mit Rücksicht auf die Vollständigkeit der *Person Christi,* nicht aber werden erst dadurch die vereinigten Naturen *als solche* vollständig (non enim partes dicimus tamquam imperfectas natura, sed tamquam

---

[1] *Οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.*

complentes personam hypostasis Christi). Auch ohne seine hl. Menschheit ist Christus eine vollständige Person, und seine Persönlichkeit ist nicht allein in sich selber vollkommen, sondern sie bildet auch das vollendende Princip des gottmenschlichen Ganzen (praebens perfectionem); gleichwohl ist das göttliche Wort für sich allein und ohne seine menschliche Natur noch nicht der vollständige *Christus,* wiewohl seiner Gottheit nach auch ohne sie vollkommen [1].

Wie die Gnadenwirkung eine *übernatürliche Ergänzung* der menschlichen Natur ist, ohne dass desshalb die menschliche Natur als solche unvollständig wäre, weil sie nämlich nicht als solche oder nicht um eine vollständige menschliche Natur zu werden, der Ergänzung durch die Gnade bedarf, sondern bloss mit Rücksicht auf ihre übernatürliche Bestimmung [2]; auf ähnliche Weise ist auch die hl. Menschheit Christi, obschon durch ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine Ergänzung erfahrend, als menschliche Natur in sich selber vollständig, denn nicht als Natur wird sie dadurch ergänzt, sondern bloss *persönlich* zum Abschluss gebracht. Alles zur menschlichen Natur Gehörende, erinnert *Rusticus,* besitzt auch Christus, nicht aber Alles, was Sache einer menschlichen *Person* ist. Hiezu genügt nicht, dass ein Wesen bloss die Eigenschaften habe, welche es zu einem menschlichen machen, es muss sie überdies für sich allein besitzen, nicht nur auf Grund seiner Gemeinschaft mit einem Andern. Nur mein eigener Körper wird *unmittelbar* durch meine Seele regiert. Dieselbe unmittelbare Leitung aber, welche mein Körper von meiner Seele erfährt (das Zeichen *persönlicher* Gemeinschaft), hat Gott der hl. Menschheit

---

[1] Contr. Nestor. et Eutych. lib. I. Galland. t. XII. pag. 662 sequ.

[2] Die menschliche Thätigkeit, bemerkt Leontius zur Sache (ibid. lib. II. pag. 678), steht unter einem dreifachen Einfluss. Insoweit darauf das natürliche Vermögen einwirkt, ist sie selber eine *natürliche,* in Folge seiner Mangelhaftigkeit aber bisweilen *naturwidrig* (praeter naturam), und drittens kann sie eine *übernatürliche* sein auf Grund einer Erhöhung des sie vollbringenden Vermögens. Durch das Uebernatürliche also wird der natürliche Mensch geleitet und bewegt, damit er dadurch vermögend werde, sowohl das seiner Natur Gemässe, als auch Höheres zu vollbringen, folglich in zweifacher Hinsicht wird durch die Gnade die menschliche Natur vollendet, innerhalb ihrer selbst und in der Richtung auf ihr übernatürliches Ziel (actus vero supra naturam evehit et elevat et ad perfectiora roborat et ad ea quae non potuisset efficere, si in iis quae sunt secundum naturam mansisset; quae igitur supra naturam sunt, non interimunt quae sunt secundum naturam, sed potius deducunt et impellunt, ut et ea quae secundum naturam sunt possimus et virtutem ad ea quae supra haec sunt accipiamus).

Christi niemals entzogen. Damit sie *sein* Eigenthum sei, hat er sie geschaffen und er selber ist ihre Grundlage, um durch sie den Rathschluss seiner Güte auszuführen [1]. Auch Rusticus begreift daher die heilige Menschheit Christi als ein dem Sohne Gottes persönlich zugehöriges *Werkzeug,* er selber ist die Ursache ihres Seins, sein bewegender Einfluss ihre Stütze [2], und dadurch eben ist die göttliche Person Christi das Einheitsband seiner zwei Naturen [3]. Die Entwicklung aber fällt allein auf die menschliche Seite; denn was erst *wird,* ist unmöglich Gott. Gerade, dass erst die zwei Naturen zusammen den ganzen Christus bilden, beweist ihren Unterschied (si igitur deitatis et humanitatis differentia minime servaretur aut numerus, non oportebat dicere perficientibus hac et illa) [4]. Die Bestimmung der menschlichen Natur Christi als eines Accidens betrachtet sie nicht an sich oder ihrem *Wesen* nach — denn so angesehen ist sie selber eine Substanz —, sondern allein mit Rücksicht auf ihr *Fürsichsein;* nur in *diesem* Betrachte also bedarf sie der Unterstützung durch ein Stärkeres, damit sie, weil sie ihrem eigenen Sein nach ein blosses Accidens ist, in ihm ihren Bestand habe [5].

Als Gott, lehrt *Ferrandus*, besteht Christus seiner menschlichen Natur voraus, diese aber ist keinen Augenblick getrennt für sich, und hierin liegt abermals ein Beweis dafür, dass seine Persönlichkeit ausschliesslich auf die Seite der göttlichen Natur fällt; von ihr aus theilt sich das persönliche Sein des Sohnes Gottes seiner menschlichen Natur mit, und weil ihre Gemeinschaft dieser Art oder eine *persönliche* ist, desshalb wird dadurch die

---

[1] Contr. acephal. Galland. t. XII. pag. 52: Super semetipso eam fundavit tamquam super basim quandam vel fundamentum, ut per eam perficeret propositam suae immensae largitati pulcherrimam dispensationem.

[2] Ibid. pag. 70: Causa enim Verbum Deus est carnis assumptae, in quo quasi in fundamento illa assumpta natura, quae est servi forma, incumbit . . . Causa ut sit illa humanitas, est Deus Verbum, et haec, comparatione Verbi, non est ut subjectum, sed ut accidens, sicut enim instrumentum per quod nostram salutem fieri oporteret, et sicut superincumbens ei, quod utitur illo.

[3] Ibid. pag. 56: Qui enim in duabus est et idem ipse permanet, ille non solum partiri non potest, sed et sufficiens est ut in se ipso unita custodiat, in quibus secundum subsistentiam, id est substantive est, id est ea quibus absque ulla medietate participat. Quare multo amplius et cautius non unum dicimus Filium, quippe scientes eum in duabus naturis existere, fortiter atque incommutabiliter eum novimus unum, non vinciendum, ut ita dixerim, dualitate naturarum in quibus est, ut partiatur in duo, sed et praevalentem in sua ipsius indirumptibili unitione illas ipsas in quibus est servare naturas.

[4] Ibid. pag. 60. [5] Ibid. pag. 74.

menschliche Eigenart nicht gefährdet [1]. Allein vorausgesetzt, dass die menschliche Natur Christi in ihrer Eigenthümlichkeit verharre, ist der Begriff einer Menschwerdung Gottes vollziehbar, wodurch gerade ausgesprochen ist, dass zu der göttlichen Natur noch eine andere hinzukomme (die menschliche) [2]. Diese also wird durch ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes und den ihr dadurch zu Theil werdenden Zuwachs an sich selber nicht verändert, und anstatt einer Gefährdung ihres Unterschiedes ist die Auffassung der persönlichen Vereinigung der zwei Naturen Christi als einer Vollendung der menschlichen durch die göttliche vielmehr unerlässlich, um zu zeigen, wie die menschliche Natur unbeschadet ihrer Eigenart mit dem Sohne Gottes *wirklich* Eins sei. Denn diese wirkliche Einheit hat nothwendig eine reale Grundlage, und diese ist nothwendig etwas Wirkliches, ein wirklicher Vorgang an einer der vereinigten Naturen, folglich da die menschliche allein dafür empfänglich ist, das Ergebniss einer *realen Einwirkung* der Gottheit auf dieselbe. Welches aber wird dieses Ergebniss sein? Der menschlichen Natur wird dadurch entweder etwas entzogen oder hinzugefügt. Jenes nicht, denn sonst wäre sie keine menschliche mehr, dieses auch nicht in *dem* Sinn als erhielte sie an sich einen Zuwachs, denn auch dadurch würde sie als *Natur* verändert; folglich bleibt allein übrig, dass dadurch zwar sie selber einen Zuwachs erfährt, nicht aber sie *als solche.* Dies wäre die *Ergänzung eines Wesens durch Vereinigung mit einem höhern.* Durch die Gemeinschaft mit einem vollkommenern wird das mit ihm vereinigte unvollkommenere Wesen an sich selber vollkommen, und darum ist seine Vereinigung mit ihm in der That eine *Ergänzung* seiner eigenen Vollkommenheit, allein obschon an sich, wird es dadurch nicht *innerhalb* seiner selbst vervollkommnet, sondern vielmehr mittelst einer Erhebung *über* sich selbst in eine höhere Ordnung. Mit diesem Begriffe steht und fällt der innerste Kern des Christenthums, die *übernatürliche* Ergänzung des Menschlichen durch das Göttliche. Auch dem hl. *Anastasius Sinaita* ist die persönliche Einheit Christi das Ergebniss einer Vollendung des Mensch-

---

[1] Epist. ad Sever. schol. Nro. 3: Quia vero divinitas quidem Verbi Dei sine humanitate fuit, humanitas vero sine divinitate numquam fuit, ideo habuit divina natura personam, quam humanae naturae, quando eam suscepit, indulsit, ut et natura susceptrix et natura suscepta sine ulla confusione ineffabiliter adunata unius crederetur esse personae.

[2] Ibid. Nro. 7: Nec Verbum caro fieri nec Deus esse homo potuit sine alterius susceptione naturae, et si altera est natura suscepta, duae sunt profecto naturae, non una.

lichen durch das Göttliche, wenn er sagt, durch die Erhebung einer menschlichen Natur zum *Werkzeug* seiner Gottheit seien in Christus Gott und Mensch Eins geworden [1].

Dass der *persönliche* Abschluss der hl. Menschheit Christi durch ihre Vereinigung mit Gott eine Vollendung derselben sei, obschon nicht sie *als solche* dadurch vollendet wird, ist auch die Ansicht des hl. *Johannes Damascenus.* Keine vernünftige Natur hat ohne Persönlichkeit wirklichen Bestand, obschon daher nicht vorstellbar ausser als Person, weil nur so existirend, ist sie dennoch schon *als solche,* oder bloss als vernünftige Natur betrachtet, noch keine Person. Wenn sohin die hl. Menschheit Christi wirklichen Bestand hat, so hat auch sie gleich seiner Gottheit ein persönliches Sein, weil sie es aber nur in Gemeinschaft mit der Gottheit besitzt, so ist diese das Princip desselben und dadurch die persönliche Vollendung der Menschheit [2]. Ihr gegenüber verhält sich die Gottheit Christi nur mittheilend und bewirkend, in keinem Stücke aber leidend oder empfangend. Ohne daher selber von ihr durchdrungen zu werden, durchdringt vielmehr sie (die Gottheit) die menschliche Natur Christi und theilt ihr von dem Ihrigen mit, nicht aber wird sie selber, ungeachtet ihrer persönlichen Gemeinschaft, von den eigenen Unvollkommenheiten und Wandelungen der Menschheit mitberührt, darin der Sonne gleich, welche von den Gegenständen, die ihren wirksamen Einfluss erfahren, selber nicht beeinflusst wird [3]. Durch seine persönliche Vereinigung mit Gott wird das von Natur aus Menschliche über seine Natur erhoben und dadurch selber göttlich [4]. Die Auffassung der Menschwerdung Gottes als *Vergöttlichung* einer menschlichen Natur gefährdet nicht ihren Unterschied von der göttlichen, sondern setzt ihn voraus, denn allein zugegeben, dass in Christus *zwei* Naturen sind, vermag davon die Rede zu sein, was in jenem Begriffe ausgesprochen ist, dass nämlich die eine auf die andere erhebend und vollendend einwirke [5].

Schon zuvor hatte ein anderer der hervorragendsten Vertheidiger der zwei Naturen Christi, der hl. *Maximus,* darauf hingewiesen, dass die Vereinigung mit dem Göttlichen das Menschliche

---

[1] Orat. 3. de incarnat. Nro. 23: Erat enim et est utrumque, ex quo instrumentum corporeum sibi aptavit naturae divinae vehiculum, quo salutem machinatus est, quibus opus erat.

[2] De natura composita Nro. 6.

[3] De fid. orth. lib. III. cap. 7.

[4] Ibid. cap. 12.

[5] Ibid. cap. 17.

zwar vollende, dabei aber seine Eigenart bestehen lasse, wie auch das glühende Eisen, obschon durch seine Verbindung mit dem Feuer eine neue Wirksamkeit erlangend, immer Eisen bleibt [1]. Der Begriff einer Vollendung des Menschlichen durch das Göttliche macht nicht bloss die Innigkeit ihrer Vereinigung kenntlich, sondern die menschliche Natur in Beziehung zu einer höhern bringend, wird man dabei zugleich ihrem Wesensunterschied gerecht [2]. Denn der Satz, dass die menschliche Natur Christi erst durch ihre Vereinigung mit der Gottheit ein *persönliches* Wesen werde (ἐνυπόστατος), will bloss dieses zur Geltung bringen, dass sie nicht unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott ein *wirkliches* menschliches Wesen sei; damit sie aber dieses sei, muss es selber (das menschliche Wesen in seiner Eigenart) des Seins theilhaftig werden [3]. Auch Seele und Leib, unbeschadet ihrer Eigenart, besitzen das Sein nur in Gemeinschaft mit einander [4]. So wenig also, als der Wesensunterschied von Seele und Leib durch ihre Vereinigung gefährdet wird, ist die wesentliche Eigenthümlichkeit der heiligen Menschheit Christi dadurch aufgehoben, dass sie das Wort Gottes, um daraus ein Organ seiner Wirksamkeit zu machen, übernatürlich vollendet [5].

Als eine *persönliche* Vollendung der hl. Menschheit Christi bewirkt ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes, dass in Christus nur Ein handelndes *Subject* ist, ein einheitliches *hegemonisches* Princip der Thätigkeit, ähnlich wie der Künstler und sein Instrument unter dem bestimmenden Einfluss eines und desselben Princips zusammenwirken. Diese Uebereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit seinem göttlichen hat eine *physische* Grundlage, sie beruht darauf, dass seine menschliche Natur ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes auch ihr *Sein* verdankt (ἐν αὐτῇ τῇ ὑπάρξει ἑνώσας). Auf dieses physische Einheitsband von Gottheit und Menschheit Christi weist ausserdem ein Bild hin, womit St. Maximus zu erklären sucht, wie der mit dem göttlichen Lichte *persönlich* eins gewordene Menschengeist auf Grund dieser Vereinigung auch bezüglich der *Richtung* seines Strebens mit Gott

---

[1] De duabus unius Christi Dei nostri voluntat. op. Paris 1675. t. II. pag. 102.

[2] Tom. dogmat. ad Marin. presbyt. pag. 127.

[3] De duab. un. Christ. Dei nostr. voluntat. pag. 111: Τὸ ἐνυπόστατον δηλοῖ τὸ ἐνύπαρκτον, ἐνύπαρκτον δέ ἐστί τὸ οὐσιώδους καὶ φυσικῆς μετέχον ὑπάρξεως.

[4] De communi et proprio pag. 313.

[5] Dialog. 5. de trinit. Nro. 27.

vollständig übereinstimmt, so nämlich sei auch rothgefärbte weisse Wolle, obschon ursprünglich weiss, nach ihrer Färbung nicht zweifarbig [1].

Auch dem hl. Maximus ist die persönliche Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes die Ursache ihrer Vergöttlichung. Weil persönlich mit ihr Eins, durchdringt Gott ihr Innerstes und macht sie selber sowie ihre Wirksamkeit ganz göttlich [2]. Diese Vergöttlichung des Menschen beruht auf seiner Bewegung und Gestaltung durch das Göttliche (*ἐξ αὐτοῦ καὶ κατ' αὐτὸ κινούμενον ἀεὶ καὶ τυπούμενον*). Ihrem Schöpfer nämlich widersteht keine creatürliche Natur [3]. Weil *persönlich* verbunden, sind die Naturen Christi nicht *als solche,* sondern allein der *Person* nach Eins [4]. Unbeschadet ihrer Eigenart bilden die göttliche und menschliche Wirksamkeit Christi, unter einem gewissen Gesichtspunkte, nur Eine, bezüglich ihrer Wirkung nämlich (*ἀποτέλεσμα*), denn die zwei an sich verschiedenen Thätigkeiten werden nicht getrennt vollbracht, sondern weil von ein und derselben Person, wirken dabei Gottheit und Menschheit zusammen [5].

Obschon jede der zwei Naturen Christi in ihrer Art vollständig ist, so ist doch unter einem andern Gesichtspunkte, mit Rücksicht nämlich auf das dadurch gebildete gottmenschliche Ganze, die eine ohne die andere *unvollständig* [6]. Auch der hl. Maximus also kennt denselben *Ergänzungsbegriff,* welchen heutzutage in Deutschland Einige als eine Neuerung bestreiten! Er ist ihm in der That der *classische* Ausdruck für die Wahrheit von den *zwei Naturen* Christi. Sie bilden die Ergänzungsmomente (*συμπληρωτικὰ μέρη*) der Einen Person Christi als einer *zusammengesetzten*, denn in diesem Betrachte umfasst sie die zwei Naturen als zu ihrem eigenen Vollbestand gehörig (*ὡς ἰδίων μερῶν περιεκτικὴ τῶν φύσεων*), und *in* ihnen besitzt sie das Sein. Dies also ist mit Rücksicht auf seinen Inhaber (das *persönliche* Sein Christi) ein einheitliches, zweifach aber dem *Wesen* nach (*κατὰ τὸ πεφυκέναι*

---

[1] Dial. 4. de trinit. pag. 467.

[2] Ad Georg. pag. 29: *Ταύτην ἐθέωσε . . . πᾶσαν θεουργὸν ἀποφήνας, ὡς διόλου κατ' ἄκρον αὐτῇ περιχωρήσας διὰ τὴν ἕνωσιν καὶ ἓν μετ' αὐτῆς ἀσυγχύτως κατὰ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ὑπόστασιν γεγονώς.*

[3] Tom. dogmat. ad Marin. diac. pag. 39 sequ.

[4] Ad Nicandr. pag. 49.

[5] Tom. dogmat. ad Marin. presbyt. pag. 125.

[6] Ad Joann. cubicular. de rect. eccles. Dei decret. pag. 272: *Ἑτέρα γὰρ τούτων τῆς ἑτέρας κεχωρισμένως ἐκφωνουμένη ἀτελής τέ ἐστιν ὅσον πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅλου μυστηρίου.*

εἶναι, ὅπερ ἑκάτερον κατ' οὐσίαν εἶναι πέφυκεν), denn durch seine Menschwerdung wird das eigene Sein des Sohnes Gottes zugleich das eines Menschen [1], und aus diesem Grunde besitzt der Sohn Gottes die volle *menschliche* Eigenart [2].

Weil sie eine zusammengesetzte ist (persona composita) besteht die Person Christi aus *zwei* Naturen [3], wie das Ganze aus seinen Theilen, welche auch dem Wesen nach von einander verschieden sein können, und aus demselben Grunde ist sie zugleich *in* zwei Naturen, weil sie sich ihnen gegenüber wie das Ganze zu seinen Theilen verhält (*ὡς ὅλον ἐν μέρεσι*) [4]. Aus ihrer Vereinigung aber geht keine neue *Natur*, sondern bloss die *Person* Christi als eine zusammengesetzte hervor, denn seine göttliche Person besteht ihrer Menschwerdung voraus und gewinnt dadurch für sich selber nichts, weil bloss von dem Ihrigen einer menschlichen Natur mittheilend. Bei creatürlichen Wesen dagegen, die sich *gegenseitig* ergänzen, ist das Ergebniss ihrer Zusammensetzung nothwendig eine neue, beiden gemeinsame *Natur*. Weil der Sohn Gottes eine *göttliche* Person ist, desshalb erweist sich die durch seine Vereinigung mit einer menschlichen Natur bewirkte Erneuerung oder Vollendung derselben als eine *übernatürliche* (*ὡς ὢν καὶ προὼν καὶ πάντα δυνάμενος τῷ ὑπὲρ φύσιν τρόπῳ τὰς φύσεις καινοτομήσας*). Das Uebernatürliche überschreitet aber als solches das Natürliche (*οὐ γὰρ μετρεῖται φύσει τὸ ὑπὲρ φύσιν*); desshalb vermag es wohl dasselbe (übernatürlich) zu vollenden, nicht aber zugleich mit ihm Eine Natur zu bilden [5]. Weil die Person Christi eine göttliche ist, desshalb ist sie nicht bloss das Einheitsband seiner zwei Naturen, sondern auch durch sich selber die Gewähr ihrer Eigenart (*δι' ἑνὸς ἑαυτοῦ σώζων ἀμφότερα*), und auf Grund seiner persönlichen Gemeinschaft mit einer menschlichen Natur vereiniget der Sohn Gottes in sich selber *zwei Naturen*, als eine menschgewordene göttliche Person ist er zugleich ganz Gott und ganz Mensch, beides seiner Natur nach in Einer Person (*ἄμφω φυσικῶς καθ' ὑπόστασιν ὅλος ἐστίν*) [6]. Ein menschliches Wesen wird das seinige, allein auf überwesentliche Weise, weil er selber überwesentlich ist (*ὑπερουσίως οὐσιώθη*) [7].

---

[1] Ibid. pag. 281.

[2] Praeposit. atque monach. necnon cathol. popul. Sicil. incolent. pag. 61.

[3] Ad Petr. illustr. pag. 299.

[4] Ibid. pag. 301.

[5] Ibid. pag. 305 sequ.

[6] Ad eund. epist. dogm. pag. 308.

[7] Diversa capita ad theologiam et oeconom. spectant. t. I. pag. 513.

Ohne die Annahme einer *übernatürlichen Vollendung* der menschlichen Natur ist ihre *Vergöttlichung* begrifflich unvollziehbar, denn die Natur als solche (ohne übernatürliche Zubereitung) ist dafür unempfänglich (οὐ γὰρ ἔχομεν φύσει δεκτικὴν τῆς θεώσεως δύναμιν), und weil die Vergöttlichung des menschlichen Geistes durch die Gnade etwas Uebernatürliches ist, desshalb verhält sich das natürliche Vermögen dabei leidend (πάσχομεν οὖν ὡς ὑπὲρ φύσιν οὖσαν κατὰ χάριν, ἀλλ᾽ οὐ ποιοῦμεν τὴν θέωσιν). Ich sage: das *natürliche* Vermögen (κατὰ φύσιν ποιητικόν), denn das durch die Gnade übernatürlich gehobene und gestärkte Vermögen ist allerdings (unter ihrem Einfluss) bei der Vergöttlichung des menschlichen Geistes selber thätig, und die *Gnade* ist eben dadurch, dass sie den Geist zu dieser Selbstthätigkeit tüchtig macht, die Ursache seiner Vergöttlichung, indem sie zu diesem Zwecke seiner Natur ein übernatürliches Licht eingiesst und dadurch über ihre Grenzen sie erhebt [1]. Für diese Erleuchtung ist die Natur *bloss* empfänglich und nicht sie selber bewirkt sie unabhängig von der Gnade (δίχα τῆς χορηγούσης χάριτος), vielmehr die göttliche Kraft selber ist dabei wirksam [2], ihre Wirkung aber ist eine Selbstthätigkeit des creatürlichen Geistes, indem sie nicht zulässt, dass sein Vermögen das Göttliche zu suchen bewegungslos und unthätig bleibe [3]. Dieser Gnadenbegriff des hl. Maximus wirft ein neues Licht auf seine Christologie, denn die Ansicht von dem Wesen und der Wirksamkeit der Gnade ist für den Begriff von Christus dem Gottmenschen massgebend, und auch mit Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen über das Wesen der Gnade schien es nicht unangemessen, den hl. Maximus darüber zu vernehmen.

Von der Betrachtung der zwei Naturen Christi in ihrer Eigenart wenden wir uns, dem Gang der Lehrentwicklung folgend, wieder einem Gesichtspunkte zu, wobei ihre persönliche Einheit in den Vordergrund tritt.

§. 10. Von dem Satze, dass Einer aus der Trinität gelitten habe.

Dem Nestorianismus gegenüber, der Christus in *zwei Personen* spaltet, dringt der hl. *Proklus* auf das Bekenntniss, eine göttliche Person selber oder Einer aus der Trinität sei Mensch geworden (posuit ad interimendas Nestorianorum versutias, qui duas in Christo

---

[1] Ibid. pag. 528 sequ.

[2] Ibid. pag. 586.

[3] Ibid. pag. 589: Οὐκ ἐῶν ἀκίνητον αὐτοῖς μένειν καὶ ἀνενέργητον τὴν δι᾽ ἧς τὰ θεῖα ἐκζητεῖν πεφύκασι δύναμιν.

inducunt personas, unum de Trinitate incarnatum). Ist nämlich Christus der menschgewordene Gottessohn, dann hat auch Einer aus der Trinität gelitten, zwar nicht in demjenigen, was er als solcher *ist*, oder seiner Gottheit nach, sondern allein demjenigen nach, was er *geworden* ist, in seinem eigenen Fleische (confitemur eum non esse passum eo quod est, sed eo quod factum est, id est propria carne) [1]. Dies Bekenntniss, dass Einer aus der Trinität gekreuziget worden sei, ist nach dem Urtheil des *Facundus* ganz im Geiste der Synode von Chalcedon (secundum sententiam ipsius magnae synodi confessus es unum de Trinitate pro nobis crucifixum) [2].

Diese von der Kirche wiederholt gutgeheissene Auffassung [3] zur unserigen zu machen, darf uns der von dem Monophysitismus damit getriebene Missbrauch nicht abhalten, denn auch die Unwissenheit, bemerkt *Ferrandus*, spricht nicht selten die Wahrheit, dem Worte nach nämlich, wiewohl damit einen irrthümlichen Sinn verbindend. Allein gerade der Sinn, den unter Umständen eine bestimmte Lehre hat, nicht der blosse Wortlaut, entscheidet über ihre Rechtgläubigkeit, und recht verstanden ist der Satz, dass Einer aus der Trinität gelitten habe, weit entfernt davon den Monophysitismus zu begünstigen, vielmehr ein Zeugniss für die *zwei Naturen* Christi, welcher unmöglich seiner blossen Menschheit nach der Trinität wesensgleich ist. Wenn also Christus selber Einer aus der Trinität ist, dann hat er ausser seiner menschlichen noch eine andere, davon verschiedene Natur [4]. Derselbe übrigens,

---

[1] Liberat. diac. breviar. cap. 10.

[2] Pro defens. trium. capitul. lib. I. cap. 1.

[3] Ein rechtgläubiges Bekenntniss (orthodoxa professio) nennt diese Ansicht Papst *Vigilius* in seinem constitutum de tribus capitulis (Mansi t. IX. pag. 94); eine ausdrückliche Gutheissung des Satzes: unus de Trinitate passus est, enthält ferner die bezügliche Erklärung der Päpste *Hormisdas* und *Johann II.*, sowie can. 10 de trib. capitul. synod. oecum. V. und can. 2 concil. Lateran. sub Martin. I., seine Voraussetzung aber, dass Einer aus der Trinität Mensch geworden sei, bestätigen can. 4 et 5 de trib. capit. synod. oecum. V., can. 8 contra Origenem synod. oecum. V., definit. synod. oecum. VI., decret. pro Jacobit.; auch Papst *Pelagius I.* (epist. 16 ad Childebert. reg. Mansi t. IX. pag. 729) bekennt sich zu dem Satze, der Sohn Gottes sei auch als menschgewordener die eine der drei göttlichen Personen und folglich Einer aus der Trinität.

[4] Epist. ad Anatol. Nro. 16: Nec movere quempiam debet, si vere hanc sententiam, sicut a quibusdam dicitur, Eutychetis protulit apocrisarius in Chalcedonensi concilio. Saepe etiām per ignorantes loquitur veritas. Patres autem nostri in concilio positi, sensum loquentis, non verba considerantes, nec illum propter hanc sententiam pronuntiare catholicum nec ipsam sententiam

welcher wahrer Gott ist, weil Einer aus der Trinität, ist zugleich, weil leidensfähig, wahrer Mensch, und sonach ist der Satz, dass Einer aus der Trinität gelitten habe, ein glänzendes Zeugniss für seine zwei Naturen (natura passibilis intellecta maxime in illo, qui unus de Trinitate, duarum substantiarum clarissimam reddit distinctionem)[1]. Handelt es sich doch dabei nur um einen neuen Ausdruck für die Einpersönlichkeit Christi und die Gottheit unseres Heilandes[2].

Dass daran Manche irre geworden sind, kam daher, weil ihnen die Lehre, dass Einer aus der Trinität gelitten habe, nur dann verständlich schien, wenn Christus auch seiner Gottheit nach für leidensfähig erklärt würde. Von Ferrandus um Aufklärung darüber angegangen, antwortet ihm St. *Fulgentius*, aus der Wahrheit von der Einen Person und den zwei Naturen Christi sei zwar unschwer ersichtlich, dass sein Leiden das eigene Gottes sei (weil die leidende *Person* eine göttliche), seine Gottheit selbst aber (die göttliche *Natur* als solche) bleibe davon unberührt, denn seine *menschliche* Natur allein unterliege dem Leiden; weil aber ihr Inhaber eine göttliche Person oder Einer aus der Trinität sei, desshalb werde mit Recht auch von ihm gesagt (dem Einen aus der Trinität), dass er gelitten habe, nicht seiner göttlichen, sondern allein seiner menschlichen Natur nach. Unbeschadet also ihrer persönlichen Gemeinschaft ist in den Thaten und Leiden Christi, wiewohl daran seine zwei Naturen, jede auf ihre Weise, Theil nehmen, ein gewisses Etwas, welches der einen ausschliesslich eignet[3]. Auch sein Leiden, weil es eine göttliche Freiheitsthat war, hat der ganze

---

catholicis tunc inserere definitionibus voluerunt, ne viderentur intellectum loquentis (potius) adprobasse, quam verba. Mirabiliter tamen Spiritus sanctus postea fideles admonuit, etiam per hanc sententiam revinci Eutychianistas, in qua duarum plena est praedicatio naturarum, ut nequaquam dicere: Si unus est Christus de Trinitate, et Trinitas unius est substantiae, Christus autem Deus et homo est, unius ergo substantiae. Christus quippe et unus est de Trinitate et Deus et homo est, et non est unius substantiae, ne humanitas quoque, quam suscepit, consubstantialis sit Trinitati, quod sana doctrina condemnat.

[1] Ibid. Nro. 12.

[2] Ibid. Nro. 11: Unum de Trinitate passum praedicans, unitatem personae commendat in utrisque naturis . . . neget igitur unum de Trinitate passum, qui negare vult Deum passum.

[3] Ad proposit. quinque quaestiones Nro. 23: Sic in uno Christo communia naturae utriusque inveniuntur officia, ut cum non dividatur in virtutibus atque infirmitatibus Christus, sit tamen aliquid, quod in uno naturae utriusque opere non sit naturae utriusque commune.

Christus persönlich gewirkt, jedoch seine menschliche Natur allein hat es empfunden, weil sie allein dafür empfänglich ist [1]. Auch als menschgewordener ist der Sohn Gottes (seine ewige Gottheit zugleich mit seiner ganzen Menschheit) Einer aus der Trinität [2], allein nicht in dem Sinne, bemerkt *Petrus Diaconus* zur Sache, als gehörte dazu seine menschliche Natur *als solche*, sondern allein desshalb, weil sie das Wort Gottes (der Eine aus der Trinität) zur seinigen gemacht hat [3].

Diese persönliche Aneignung einer menschlichen Natur durch den Sohn Gottes steht und fällt mit dem Satze, dass Einer aus der Trinität gelitten habe. Dies hat *Theodor* von *Mopsuestia* richtig gesehen. Weil ihm daher die hl. Menschheit Christi für sich eine eigene (menschliche) Person bildet, begreift er den Menschen Christus, der gelitten hat, ganz folgerichtig als von seiner Gottheit getrennt (deitas separata quidem erat ab illo qui passus est) [4]. Wem dagegen die menschliche Natur Christi das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes ist, der steht nicht an, mit St. *Augustin* zu bekennen, dass auch sie auf *ihre* Weise zu der göttlichen Trinität gehöre, weil sie zugleich mit Einem aus ihr, der Mensch geworden ist, ein und dieselbe *Person* bildet. Diese Person aber ist an sich (als Person angesehen) keine menschliche, sondern dieselbe, welche auf Grund ihrer ewigen Zeugung in der göttlichen Trinität die zweite Stelle einnimmt (ita ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona) [5].

Die seligste Jungfrau, erinnert *Maxentius*, ist nur dadurch

---

[1] Ibid. Nro. 24: Neque divinitas incommutabilis receptrix potest esse tristitiae nec caro tristitiam potest aliquando sentire. Tristitia itaque solius est animae rationalis, quae nec divinitati potest naturaliter inesse nec carni, personaliter tamen totus Christus dignatus est in se tristitiam operari; in se quippe suas passiones invenitur operatus, qui nihil habuit quod pateretur invitus. Ut ergo tristaretur, totus Christus fecit, sed illam tristitiam sola in se naturaliter anima rationalis accepit.

[2] Ad propos. quaest. de salute Aethiopis moribundi cap. 3: Dei filius non solum secundum veram divinitatem, quam habet de natura Patris, sed etiam secundum carnem, quam veram naturaliter habet de corpore genitricis, Deus verus et creditur et praedicatur a nobis. Quoniam aeterna divinitas Filii cum plena humanitate sua et eadem plena humanitas Filii cum aeterna divinitate sua una est in Trinitate persona.

[3] De incarnat. et gratia cap. 4: Idem Deus Verbum etiam cum propria carne unus est ex Trinitate, non quod caro ejus sit de substantia Trinitatis, sed quia caro Dei Verbi est, qui est unus ex Trinitate.

[4] Synod. oecum. V. collat. 4. Nro. 38. Mansi t. IX. pag. 217.

[5] De dono perseverant. cap. 24. Nro. 67.

die Gottesmutter, dass sie Einen aus der Trinität geboren hat. Denn weder gibt es einen Gott *ausserhalb* der Trinität noch ist die *gesammte* Dreieinigkeit von der Jungfrau geboren [1]. Der Widerspruch gegen den Satz, dass Gott selber (Einer aus der Trinität) dem Fleische nach gelitten habe, hat nur da einen vernünftigen Sinn, wo man die Gottheit Christi läugnet, denn nachdem Christus dem Fleische nach gelitten hat, so vermag man sich, seine Gottheit vorausgesetzt, unmöglich der Anerkennung zu entziehen, dass Gott selber dem Fleische nach gelitten habe [2]. Dass Christus die eine *Person* aus der göttlichen Trinität sei, kann in einem gewissen Sinne auch der Nestorianer sagen; denn auch bei seiner Ansicht, dass sich der Sohn Gottes mit einer menschlichen Person vereiniget habe, wäre der nach nestorianischer Lehre aus *zwei Personen* bestehende Christus wenigstens mit Rücksicht auf die eine davon eine *Person* aus der göttlichen Trinität. Die bei dieser Wendung, oder wenn man von Christus bloss sagt, dass er eine Person aus der göttlichen Trinität sei, dem Nestorianismus noch offen gelassene Ausflucht ist abgeschnitten, sowie man Christus anstatt eine Person, einfach *Einen* aus der Trinität nennt. Damit nämlich ist nicht allein ausgesprochen, dass er eine *göttliche* Person, sondern auch dass er nur Eine sei, ein und dieselbe Person als Gott *und* als Mensch. Einer nämlich ist Christus als *Person* betrachtet, und folglich ist er, wenn Einer aus der Trinität, ein und dieselbe göttliche Person, und zwar auch als Mensch, da Christus seinem Begriffe nach wesentlich wahrer Mensch ist. Dass er also der menschgewordene Sohn Gottes sei, dies allein will der Satz von Christus als dem Einen aus der Trinität [3]; unus trium nennt ihn St. *Augustin* [4], wozu *Facundus* mit Recht erinnert, der „Eine“ sei dabei im Sinne von *Person* genommen [5], nur dann

---

[1] De Christo professio biblioth. maxim. Lugd. 1677. t. IX. pag. 536.

[2] Dial. lib. II. pag. 554.

[3] Ibid. pag. 558: Catholicos non latet, a quibusdam ita unam personam dici Christum, ut tamen non ille qui pro nobis carne est crucifixus, una sit ex Trinitate persona. Non enim ex duabus naturis naturaliter unitis unam credunt Christi personam, sed ex duabus personis per conjunctionem et gratiam copulatis unam personam Christi factam esse commemorant, dicentes Christum unam ex Trinitate personam, unum Christum ex Trinitate fateri nullatenus adquiescunt.

[4] Enchirid. cap. 38.

[5] Pro defens. trium capitul. lib. I. cap. 3: Placere omnibus debet, ut unus ex Trinitate vel de Trinitate crucifixus pro una persona dicatur. Quamquam si quis rem diligenter attendat, et altius causam repetat, inveniet quod non sic dicimus, unus pro una persona, sed potius una persona pro uno ex Trinitate dicatur.

nämlich wird man der Wahrheit gerecht, dass der für uns Gekreuzigte, obschon der Eine aus der Trinität, dennoch nicht seiner Gottheit nach, sondern als Mensch allein dem Leiden unterworfen war.

§. 11. Dem Dogma von den zwei Willen Christi liegt der Gedanke zu Grunde, dass seine menschliche Natur sich selber zu ihrer Thätigkeit bewege, jedoch in Gemässheit ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes unter seinem Einfluss.

Gehört zu der Eigenart der menschlichen Natur, bemerkt der hl. *Thomas*, auch das menschliche *Willensvermögen*, so hat Christus, wenn eine vollständige menschliche Natur, auch *zwei Willen,* einen göttlichen und menschlichen, denn ebenso wenig, als seiner menschlichen Natur ein wesentliches Gut gebricht (der mensch- Wille), hat seine göttliche durch die persönliche Vereinigung mit ihr von *ihrer* Eigenart etwas verloren (ihren göttlichen Willen). Dies übersehen die Monotheleten, wenn sie in Christus zwar eine menschliche Natur, jedoch nur Einen Willen anerkennen, in der Meinung, seine menschliche Natur habe sich ausser ihrer Bewegung durch die Gottheit nicht zugleich selbst bewegt [1]. In Anbetracht der vollständigen Uebereinstimmung der menschlichen Thätigkeit Christi mit seiner göttlichen haben sie sich zu der irrigen Ansicht verleiten lassen, es gebe überhaupt in Christus nur Eine Thätigkeit (nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum), während doch jede Thätigkeit nothwendig der Beschaffenheit der bestimmten *Natur* entspricht, welche ihr unmittelbares Princip ist [2].

Indessen hält *Vasquez* dafür, weder der hl. Thomas noch

---

[1] 3. p. q. 18. a. 1: Posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas, quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate . . . Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humana natura. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana.

[2] Contr. gent. lib. IV. cap. 36: Cujuslibet enim naturae est aliqua operatio propria, nam forma est operationis principium secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem, unde oportet quod sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones.

irgend ein Theologe vor ihm (Vasquez) habe den Irrthum der Monotheleten richtig aufgefasst (quam quidem haeresim scholastici nostri hactenus recte et sincere me quidem judice non intellexerunt). Nicht auf das Willens*vermögen*, urtheilt er, sondern bloss auf die Willens*richtung* beziehe sich ihr Irrthum, denn wer gleich den Monotheleten die wahre Menschheit Christi bekenne, stelle ein menschliches Willensvermögen desselben unmöglich in Abrede, nur darin also, dass sie die gesammte Thätigkeit Christi von der *Leitung* des göttlichen Willens abhängig machten, habe ihr Irrthum bestanden, nicht aber in der Behauptung, dass Christus eine *menschliche* Thätigkeit, beziehungsweise ein menschliches Willensvermögen, überhaupt nicht gehabt habe [1]. Wer die wahre Menschheit Christi annimmt, bestreitet allerdings nicht ohne augenscheinliche Inconsequenz ein menschliches Willensvermögen und eine menschliche Willensthätigkeit Christi, erklärt aber Vasquez ihre thatsächliche Bestreitung durch die Monotheleten bloss desshalb für unmöglich, weil ihnen sonst eine Inconsequenz zur Last fiele, so ist seine Voraussetzung dabei, dass ein Häretiker nothwendig immer consequent sei, die vollständigste Verkennung des eigentlichen Wesens der Häresie, welche wesentlich inconsequent ist, weil die willkürliche, einseitige Hervorkehrung einer einzelnen Lieblingslehre auf Kosten des christlichen Lehrganzen. Die schreiende Inconsequenz der Monotheleten war den Theologen (vglch. St. Thomas) nicht entgangen, ebensowenig dass es sich bei ihrem Irrthum vornehmlich um die Willens*thätigkeit* handelte, weil indessen ein Willens*vermögen*, das niemals zur Thätigkeit übergeht, so gut wie keines ist, desshalb, meint *Cajetan*, habe die innere Consequenz der Sache selber die Monotheleten dahin gedrängt, auch jenes zu läugnen, das menschliche Willens*vermögen* Christi [2].

---

[1] Comment. in tert. part. S. Thom. disp. 73. cap. 1: Cum hi expresse concesserint in Christo duas integras naturas contra Apollinarem et inconfusas contra Eutychetem, nulla vel minima specie probabilitatis negare potuerunt facultatem voluntatis humanae in Christo neque operationes externas humanitatis . . . Existimo igitur, hos haereticos per operationem intellexisse solum affectum voluntatis efficacem, a quo tamquam a primo motore pendent membrorum motus et actiones, per voluntatem autem intellexisse non facultatem appetitus rationalis, sed hunc motum et affectum illius, quem quidem solum operationem vocabant . . . Eorum igitur error erat, in Christo esse solum affectum voluntatis divinae, non autem humanae, cujus nutu membra inferiora ad suas actiones et opera moverentur, ita ut membra solum parerent motui voluntatis divinae, quae erat pro humana, at vero humana nulla esset, quae sicut in nobis membra ad suas actiones moveret.

[2] Super 3. p. q. 18. a. 1: Non negat potentiam, sed motum proprium

Dafür spricht auch das Verfahren der Kirche den Monotheleten gegenüber. Papst *Agathon*, welcher sich wiederholt über ihre unbeständige und schwankende Ausdrucksweise beschwert[1], dringt ständig auf das Bekenntniss eines zweifachen Willens *und* einer zweifachen Thätigkeit Christi (*δύο φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας*), was eine überflüssige Wiederholung wäre, wenn der Irrthum der Monotheleten allein die Willens*thätigkeit* beträfe. Wie die vernünftige Seele das bewegende und Form-Princip des menschlichen Körpers ist, *gerade so* ist nach monotheletischer Auffassung das menschliche Ganze in Christus bei jeder seiner Bewegungen unmittelbar unter dem Einfluss seiner Gottheit (*θεοκίνητον*)[2], und folglich ist der Wille Christi desshalb kein menschlicher, weil seine Thätigkeit aus keiner *Selbstbewegung* hervorgeht. Dass dieses ihr Grundgedanke sei, beweist unter Andern das Verfahren Agathon's, welcher die Monotheleten auf das augustinische Wort verweist, dass der Wille nichts Anderes sei, als die Natur unserer Seele in ihrer Bewegung (voluntas motus est naturae, quoniam motus est animi)[3]. Hiedurch nämlich wird die Lehre von dem Einen Willen Christi nur insoweit getroffen, als sie die *Selbstbewegung* seiner Seele ausschliesst. Ist ferner das Wollen Christi nach der Lehre des Monotheletismus durch keine menschliche Vernunftthätigkeit vermittelt (*δίχα λογισμῶν ἀνθρωπίνων*)[4], so liegt auch dieser Bestimmung der Gedanke zu Grunde, dass die Seele Christi unter dem bewegenden Einfluss seiner Gottheit sich nicht zugleich selber bewege. Seine menschliche Natur ist *blosses* Organ seiner Gottheit, zwar *durch* sie (seine hl. Menschheit) ist der Sohn Gottes als Mensch thätig, allein sie selber ist dabei *bloss* leidend, und das Wirken fällt ausschliesslich auf die Seite der Gottheit (*ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὰ πάθη, τοῦ δὲ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν*)[5]. In diesem Sinne hatte schon Apollinaris erklärt, die Wirksamkeit Gottes sei auch dann, wenn sie mittelst eines Werkzeugs vollbracht werde, eine göttliche, der Mensch aber sei im Vergleich mit der Wirksamkeit Gottes *blosses* Werkzeug und daher selber ohne eigene Wirksamkeit, denn die Wirksamkeit des Werkzeugs und seines Bewegers sei ein und dieselbe, und daraus zieht er den bedeutsamen Schluss, dass dann das Werkzeug, wenn

---

humanae naturae in Christo. Verum quia frustra fuisset voluntas sine ullo velle semper, ideo dicitur quod negavit humanam in Christo voluntatem.

[1] Mansi t. XI. pag. 280. 293.

[2] Ibid. pag. 356. [3] Ibid. pag. 251.

[4] Ibid. pag. 365. [5] Ibid. pag. 356.

nämlich seine Wirksamkeit ein und dieselbe wie die seines Bewegers sei, auch dem Wesen nach mit seinem Beweger nothwendig Eins sei [1]. Denselben Schluss gebraucht die Kirche *gegen* den Monotheletismus, indem sie die zwei Willen Christi aus seinen zwei Naturen folgert, dem Grundsatz gemäss, dass der Wille Sache der Natur sei (*φυσικὸν τὸ θέλημα*) [2].

Aus diesem Stand der Frage erhellt, dass es sich den Monotheleten gegenüber keineswegs allein um die Willens*thätigkeit* handelte, wie ausser Vasquez auch *Lugo* meint [3]. Die von den Monotheleten der Seele Christi abgesprochene Fähigkeit, sich zum Wollen selber zu bestimmen, ist eben das Willens*vermögen*. Das Concil bezeichnet denselben menschlichen Willen Christi, welchen es für eine Mitgift seiner menschlichen Natur erklärt, als *unfähig* zu sündigen. Diese Bezeichnung aber passt nur auf das Willens*vermögen*, nicht auf den Willens*act*, denn dieser ist, wenn sündhaft, schon die *begangene* Sünde selber, nicht also erst die *Fähigkeit* sie zu begehen [4]. Auch dem hl. *Johannes Damascenus* ist der menschliche Wille, wovon er erklärt, dass er Sache der Natur und nicht etwas Persönliches sei, das *Vermögen* etwas zu wollen und zu thun [5], und die Lateransynode unter Martin I. beweist aus den eigenen Worten der Monotheleten, dass sie unter dem Einen Willen Christi auch sein Willens*vermögen* verstehen (ipsam operariam virtutem Salvatoris) [6]. Sie unterscheiden die Eine *ἐνέργεια* und die Eine Willens*richtung* wie Ursache und Wirkung, denn dass jene (die *ἐνέργεια*) in Christus nur Eine sei, schliessen sie daraus, weil sonst sein menschliches Wollen seinem göttlichen widerstreben könnte [7]. Dies Hauptargument der Monotheleten, welches sie immer wieder vorbringen, dass nämlich bei einem menschlichen Willen Christi ein Widerstreben desselben gegen seinen göttlichen denkbar wäre, macht die eigentliche Ursache ihres Irrthums kenntlich. Sie wissen nicht die *unfehlbare* Uebereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit seinem göttlichen und seine *Selbstbestimmung* mit einander zu vereinbaren. Es fehlt ihnen die Einsicht, dass der menschliche Wille auch in seiner Selbstbestimmung *als solcher* von einem höhern Einfluss abhänge, welcher zu bewirken vermag, dass er sich unfehlbar in einer *be-*

---

[1] Ibid. pag. 449. [2] Ibid. pag. 245.
[3] De incarnat. disp. 25. Nro. 3.
[4] Mansi t. XI. pag. 369.
[5] De fid. orth. lib. III. cap. 14.
[6] Mansi t. X. pag. 1122.
[7] Ibid. pag. 996.

stimmten Richtung entscheide, allein unbeschadet seiner Selbstbestimmung, vielmehr *durch* sie, oder dass er in dieser Richtung selber sich bestimme. Der innige Zusammenhang des christologischen Problems mit dem *thomistischen* Freiheitsbegriff ist ganz unverkennbar.

Bereits auf der *Lateransynode* hat Bischof Maximus von Aquileja der monotheletischen Besorgniss gegenüber, die Annahme eines zweifachen Willens Christi setze den Heiland der Gefahr aus, mit sich selber in Widerspruch zu gerathen, darauf hingewiesen, dass seine *persönliche* Einheit einen Widerstreit seines göttlichen und menschlichen Willens unmöglich mache [1]. So erinnert auch der Patriarch Sophronius, dessen Synodalschreiben das *sechste allg. Concil* seinen Acten einverleibt hat, jede einzelne Handlung Christi sei von ein und demselben Christus und Sohne ausgegangen, von ein und derselben zusammengesetzten Person, dem fleischgewordenen Sohne Gottes, welcher in Gemässheit seiner zwei Naturen die eigene Thätigkeit einer jeden, ohne sie von der andern zu trennen und ohne sie mit einander zu verschmelzen, aus sich selber vollbringt (*ἑκατέραν ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐνέργειαν κατὰ τὰς ἑαυτοῦ φύσεις ἐξ ἑαυτοῦ φυσικῶς προβαλλόμενος*) [2]. Denselben Gedanken, dass aus dieser *persönlichen* Zusammengehörigkeit des menschlichen und göttlichen Willens Christi die Unmögkeit des von den Monotheleten befürchteten Zwiespalts zwischen seinem menschlichen und göttlichen Willen folge, erläutert die sechste allg. Synode mittelst der weitern Bestimmung, der menschliche Wille Christi gehorche seinem göttlichen und sei ihm, dem allmächtigen, unterworfen, werde ja schon jedes creatürliche Vermögen nothwendig durch Gott bewegt (*ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι*), um so mehr also ein solches, das sein *persönliches* Eigenthum ist [3]. Auch das Concil geht sohin von der Annahme aus, dass die hl. Menschheit Christi auch bezüglich ihrer Thätigkeit, nicht bloss ihrem Sein nach, unter einem besondern Einfluss seiner Gottheit, auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft stehe. Dem kaum genannten Synodalschreiben des Sophronius zufolge ist die Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit dem Sohne Gottes in zweifacher Hinsicht eine *persönliche*, eine göttliche Person nämlich wird dadurch Mensch, und eine menschliche Natur, unbeschadet ihrer Eigenart, wird dadurch vergöttlicht.

---

[1] Ibid. pag. 1131.

[2] Ibid. t. XI. pag. 484.

[3] Ibid. pag. 637.

(*καθ' ἣν ὁ Λόγος σεσάρκωται καὶ ἡ σάρξ ἔμψυχος καὶ ἔννους ἀμεταβλήτως τεθέωται*) [1]. Um einer doketischen Auffassung seiner Menschwerdung vorzubeugen, hat Gott seiner hl. Menschheit Zeit gelassen, was ihre Sache ist, oder was ihr als einer menschlichen Natur zukommt, selber zu wirken und zu leiden, und dies vollbringt seine menschliche Natur auf natürliche Weise, folglich mittelst ihrer *Selbstbewegung* (*ἀνθρωπίναις κινήσεσιν ἐποίει καὶ ἔπραττεν*), allein nicht unfreiwillig hat es Christus erfahren, dies sei ferne, sondern nur insoweit, als er selber Menschliches zu leiden und zu thun gut gefunden und dem Zwecke seiner Menschwerdung förderlich erachtet hat, noch lässt er sich dabei durch die eigenen Neigungen und Bewegungen seiner menschlichen Natur bestimmen, vielmehr wird diese schlechthin von ihm beherrscht (*οὐχ ὅτε αἱ φυσικαὶ κινήσεις καὶ σαρκικαὶ κινεῖσθαι φυσικῶς πρὸς ἐνέργειαν ἤθελον*) [2].

Die zuerst von *Pseudodionysius* gebrauchte und von der kirchlichen Theologie sofort angenommene Bezeichnung der Thätigkeit Christi als einer *gottmenschlichen* will eine nothwendige Consequenz seiner Einpersönlichkeit zur Geltung bringen, indem sie für die eigene Thätigkeit der menschlichen Natur Christi, auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes eine ganz besondere Würde (den Charakter des Gottmenschlichen) in Anspruch nimmt. Unbeschadet seiner wahren Menschheit ist Christus ein übermenschlicher Mann und demgemäss ist auch seine Thätigkeit eine neue, eine gottmenschliche nämlich (*καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἡμῖν ἐνέργειαν πεπολιτευμένος*) [3]. Nicht die wesentliche Einheit seiner göttlichen und menschlichen Thätigkeit bedeutet der Lateransynode (can. 15) ihre Bezeichnung als einer gottmenschlichen, sondern bloss ihre *persönliche* Verbindung (utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativa). Auch dem Patriarchen Sophronius ist das Wirken Christi insofern ein gottmenschliches, als dabei zwei wesentlich von einander verschiedene Thätigkeiten zusammenwirken, eine göttliche und menschliche [4]. Daraus aber, erinnert St. *Maximus*, entsteht keine gemeinsame zusammengesetzte Thätigkeit, weil sonst auch die *Natur* Christi eine zusammengesetzte wäre, vielmehr ein *persönliches* Band erhält seine zwei Thätigkeiten in Uebereinstimmung mit einander, und das Grundgebrechen des Monotheletismus ist eben dieses, dass er von ihrer

---

[1] Ibid. pag. 476. [2] Ibid. pag. 484.
[3] Epist. 4. ad Caium.
[4] Mansi t. XI. pag. 488.

persönlichen Vereinigung keinen klaren Begriff hat [1]. Auch das Natürliche an der hl. Menschheit Christi hat vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit eine übernatürliche Seins*weise* [2], und in Gemässheit seines persönlichen Seins, welches ein göttliches ist, eignet auch dem menschlichen Willen Christi mit allem Guten eine natürliche Verwandtschaft [3]. Derselbe, welcher ganz Gott und ganz Mensch ist, hat als Mensch in und durch sich selber (folglich unter dem Einfluss seiner göttlichen Persönlichkeit) sein Menschliches Gott dem Vater unterworfen, darin uns ein Vorbild, wie auch wir unsern Willen dem göttlichen (freiwillig) unterwerfen sollen [4]. Eine neue Thätigkeit heisst daher die gottmenschliche Thätigkeit Christi nicht in dem Sinne, als wäre sie *an sich* keine wahrhaft menschliche, sondern mit Rücksicht auf die besondere Wirkungs*weise* seiner menschlichen Natur auch bei ihrer eigenen Thätigkeit, in Folge ihrer Durchdringung durch die göttliche [5].

Ein Leiden aber heisst die menschliche Thätigkeit Christi bloss darum, weil sie eine creatürliche ist, nicht um den Gedanken einer *Selbstbewegung* seiner menschlichen Natur auszuschliessen, bedarf doch alles Aussergöttliche, um sich selber bewegen zu können, der Bewegung durch ein Anderes, welchem gegenüber es sich leidend verhält (*πάσχει τῷ κινεῖσθαι*) [6]. Nicht nach der Weise eines gewöhnlichen Menschen erst nach vorgängiger Ueberlegung geht der menschliche Wille Christi in Thätigkeit über, denn dieses könnte den Schein der Wandelbarkeit erzeugen, vielmehr schon auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes, wodurch die menschliche Natur Christi auch das Sein erlangt, verfolgt ihre Willensbewegung unfehlbar eine bestimmte Richtung, oder besser gesagt, wie seine menschliche Natur ihrem Sein nach vergöttlicht ist, so ist auch der menschliche Wille Christi in dem Sohne Gottes unwandelbar festgestellt, durch ihn geformt und bewegt, aber so, dass die unter seinem Einfluss vollbrachte Thätigkeit zugleich eine wahrhaft menschliche ist und als solche aus dem eigenen Grund eines menschlichen Geistes hervorquillt. Denn nur in Gemässheit ihrer eigenen Natur, folglich unbeschadet ihrer Selbstbewegung, wird die hl. Menschheit Christi auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott übernatürlich vollendet und bewegt (*φυσικῶς τυπῶν τε καὶ κινῶν*) [7]. Nach

---

[1] Disput. cum Pyrrho op. t. II. pag. 164.
[2] Ibid. pag. 166. [3] Ibid. pag. 171.
[4] Ibid. pag. 170. [5] Ibid. pag. 191.
[6] Ibid. pag. 194. [7] Ad Marin. pag. 14.

dieser *dynamischen* Auffassung der unio werden auf Grund einer realen Einwirkung des Göttlichen auf das Menschliche Gottheit und Menschheit wirklich Eins, diese aber erfährt dadurch nicht nur eine Krafteinwirkung Gottes, sondern auch sie selber wird dadurch sein persönliches Eigenthum.

Der hl. *Johannes Damascenus* unterscheidet von dem Willens*vermögen*, welches ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur ist, seinen *Gebrauch* als Sache der *Person* [1]. Ist also der menschliche Wille Christi dem Sohne Gottes persönlich zugehörig, so ist er dadurch seinem göttlichen Willen unterthan und bewegt sich nur in Uebereinstimmung mit ihm (*ὑπετάσσετο τῷ αὐτοῦ θελήματι τὸ ἀνθρώπινον, μὴ κινούμενον γνώμῃ ἰδίᾳ, ἀλλὰ ταῦτα θέλων, ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ἤθελε θέλημα*). Der Sohn Gottes aber ist nicht bloss das bewegende Princip seines menschlichen Willens, sondern auch sein persönliches, das wollende Subject selber [2]. Ueber den zwei Naturen Christi vergesse man nicht, dass sie zusammen der Eine Christus sind. Die Seele Christi ist sich ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes wohl bewusst (*νοῶν τε καὶ γινώσκων ὅτι ἔστι Θεοῦ νοῦς*) [3] und bewusst nimmt sie an dem Walten seiner Gottheit Theil [4].

Wie in den gewöhnlichen Menschen, lehrt der hl. *Thomas*, der Leib durch die Seele und durch die Vernunft die niedrigern Seelenkräfte bewegt werden, so wird es die menschliche Natur Christi durch seine göttliche [5]. Alle Kräfte seiner hl. Menschheit setzen sich auf den ersten Wink seines göttlichen Willens in Bewegung, jedoch sein menschlicher Wille, unter dem bewegenden Einfluss seines göttlichen, bewegt dabei sich selber, gerade so wie der Wille der frommen Menschen unter dem Einfluss der Gnade [6]. Nach der Natur und Eigenart eines Werkzeugs richtet sich die

---

[1] De fid. orth. lib. III. cap. 14.

[2] Ibid. cap. 18.

[3] Ihr Selbstbewusstsein ist daher nicht ein und dasselbe mit ihrer Persönlichkeit.

[4] Ibid. cap. 19.

[5] 3. p. q. 19. a. 1: Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina.

[6] Ibid. q. 18. a. 1. ad 1: Quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinae; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae; quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle et perficere.

Weise seiner Bewegung durch den Hauptwirker. Ein lebloses Werkzeug ist ohne alle Selbstbewegung, ein mit sinnlichem Leben begabtes Werkzeug dagegen macht unter dem bewegenden Einfluss und der Leitung desjenigen, welchem es als Werkzeug dient, von seinem eigenen (sinnlichen) Begehrungsvermögen Gebrauch und bewegt daher sich selber unter dem bestimmenden Einfluss seines Bewegers. Dies thut auf noch vollkommenere Weise ein *vernünftiges* Werkzeug, denn dieses ist in Gemässheit seines freien Willens in der durch seinen Beweger ihm angewiesenen Richtung mittelst seiner eigenen *Selbstbestimmung* thätig. Ein Werkzeug dieser Art ist die hl. Menschheit Christi [1]. Unter dem bewegenden Einfluss seiner Gottheit bewegt sie sich selber, ihre Selbstbewegung aber folgt dem göttlichen Impuls *unfehlbar*, und zwar schon auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Durch das Wollen nämlich erhält das Willensvermögen und mittelst desselben die Natur des Vernunftwesens selber eine gewisse Bestimmtheit; das menschliche Wollen Christi bewegt sich daher unmöglich in einer seinem göttlichen Willen widerstreitenden Richtung, denn daraus erwüchse für seine menschliche Natur eine ihrem *persönlichen* Sein widerstreitende Bestimmtheit, was ihrem Untergang gleichkäme. Als das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes ist sohin der menschliche Wille Christi, sich nur in Uebereinstimmung mit seinem göttlichen zu bewegen, schon durch seine *Seinsweise* bestimmt [2].

Nach dem Grundsatz, dass das Handeln Sache der Person sei (actiones sunt suppositorum), ist die heilige Menschheit Christi, wenn sie nicht in ihrer Thätigkeit von dem Sohne Gottes abhängt,

---

[1] Ibid. ad 2: Proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem, instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore, instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

[2] Ibid. ad 4: Per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cujus est modus. Unde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis.

nothwendig auch ihrem persönlichen Sein nach von ihm unabhängig. Diese Consequenz ist auch nach dem Urtheil des *Suarez* unvermeidlich. Die Persönlichkeit, bemerkt er zur Sache, ist zwar nicht das unmittelbare Princip der Thätigkeit, immerhin jedoch ist sie ihre nothwendige Voraussetzung, denn nicht bevor etwas seinem substantiellen Sein nach vollendet ist, vermag es zu wirken [1]. Oder wäre wirklich die heilige Menschheit Christi das persönliche Eigenthum des Wortes Gottes *ohne* von ihm (ihrem Inhaber) einen *Einfluss* zu erfahren? Der hl. *Thomas* weiss das Eine von dem Andern nicht zu trennen [2]. Ist daher die Seele Christi mit dem Sohne Gottes, weil ihm *persönlich* zugehörig, nicht erst mittelst der *Gnade* vereinigt, so ist auch sein Einfluss auf sie ein *unmittelbarer* und persönlicher. Nicht bloss also einen *Anspruch* auf ein reicheres Gnadenmass, sondern seinen *wirklichen* Einfluss hat die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes unmittelbar zur Folge. Dass die menschliche Thätigkeit Christi auch *als solche* von seiner göttlichen Person abhänge, erklärt St. Thomas aus dem Begriffe der Persönlichkeit. Die Person wird als solche durch ihre Thätigkeit nicht erst gebildet, sondern diese setzt sie voraus und ist ihre *Wirkung*, und daher ist die Wesensbeschaffenheit der Person nicht schlechthin massgebend für die specifische Bestimmtheit ihrer Thätigkeit, dafür z. B., ob sie eine menschliche sei. Dies richtet sich vielmehr nach der *Natur,* welche ihr unmittelbares Princip ist [3]. Nicht also die Natur *als solche,* sondern ihr Inhaber (die Person) ist die *bewirkende* Ursache der Thätigkeit, die Natur hingegen bloss das *Mittel,* wodurch sie die Person vollbringt. Ist

---

[1] Comment. in tert. part. D. Thom. disp. 10. sect. 3. Nro. 10: Licet subsistentia non sit formale principium operandi, tamen est conditio ex natura rei praerequisita in operante propter illam rationem, quia complementum rei in proprio esse substantiali secundum naturae ordinem operationem antecedit.

[2] Compend. theol. cap. 215: Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura et quodammodo infinite, puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium.

[3] 3. p. q. 19. a. 1. ad 4: Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praejudicat unitati personali.

etwa das Schlagen eine That der blossen Hand? Der Mensch selber führt damit den Schlag [1]. Folglich nicht die Natur für sich allein, sondern durch sie die Person ist das handelnde Princip. So versteht St. Thomas den Satz, actiones sunt suppositorum [2].

Danach unterscheiden die Theologen ein zweifaches Princip der Thätigkeit. Bald nämlich stellen sie sich die Frage: *wer* vollbringt sie? Bald: *wodurch* wird sie vollbracht? Unter diesem Gesichtspunkte ist die *Natur* das Princip der Thätigkeit, unter jenem die *Person*. Diese ist, weil ihre *bewirkende* Ursache, das *handelnde Princip* schlechthin (principium quod), die Natur dagegen, weil die Thätigkeit *mittelst* derselben zum Vollzug kommt, ist ihr *unmittelbares* Princip (principium quo). Dagegen lehrt *Vasquez*, die durch seine Gottheit geadelte menschliche Natur Christi sei nicht allein das unmittelbare Princip seiner Erlöserthätigkeit, sondern dabei sei sie selber schlechthin das handelnde Princip (neque solum satisfactionem tribuendam esse naturae humanae ut quo, sed etiam ut quod). Diese Lehre ist mindestens ungenau im Ausdruck, denn sowie mit dem Satze des Vasquez, dass die menschliche Natur Christi das *ausschliessliche* Princip seiner Heilsthätigkeit sei (in Christo sola natura humana principium erat operationis, quae fuit meritum et satisfactio) [3], voller Ernst gemacht wird, so ergeben sich daraus Folgerungen, welche St. Thomas nicht ansteht, für irrthümlich zu erklären. Die menschliche Natur, lehrt er, kann nicht als solche (secundum se in abstracto) von Christus ausgesagt werden. Man kann nicht sagen, dass er die menschliche Natur sei, diese als solche (secundum se in abstracto) ist daher unmöglich das Princip seiner Thätigkeit. Cum significamus naturam abstracte, sagt Vasquez, solum significamus illam ut principium operationis. Unter diesem Gesichtspunkte aber (abstracte), oder rein als solche und abgesehen von einem bestimmten Inhaber besteht die menschliche Natur überhaupt gar nicht. Wer sie daher als solche (abstracte) von Christus aussagt und sie in diesem Betrachte als Princip seiner Thätigkeit begreifen will, der denkt sich dabei, wenn er anders consequent sein will, neben der göttlichen Person, welche von der Betrachtung

---

[1] 2. 2. q. 58. a. 2: Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum.

[2] 3. p. q. 20. a. 1. ad 2: Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae, actus enim suppositorum sunt et singularium; attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit.

[3] Commentar. in tert. part. S. Thom. disp. 8. cap. 2.

ausgeschlossen bleiben soll, noch einen andern Inhaber derselben, oder um scholastisch zu sprechen, ihr suppositum ist ihm ein zweifaches [1]. Diese Auffassung aber, schliesst St. Thomas, sei unhaltbar (sic ergo patet esse haeresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duae hypostases vel duo supposita). Denn der Inhaber der Natur oder ihr suppositum ist derselbe, von welchem ihre *Thätigkeit* ausgeht, und derselbe ist auch das Subject ihrer sonstigen Eigenschaften. Bildet also die hl. Menschheit Christi ein suppositum für sich, dann ist nicht mehr seine menschliche Thätigkeit die eigene Thätigkeit einer göttlichen Person, noch wäre dann das Wort selber geboren und gekreuzigt worden, dies aber widerstreitet dem Dogma [2].

Wegen ihrer Abhängigkeit von dem Sohne Gottes als ihrem *persönlichen Princip* ist die menschliche Thätigkeit Christi nicht nur die eigene Thätigkeit einer göttlichen Person, sondern auch gerade desshalb, weil sie auf diese Weise von dem Sohne Gottes abhängt, ist dadurch ihre *menschliche* Eigenart nicht gefährdet. Als ihr *persönliches* Princip nämlich, bemerkt *Johann a St. Thoma,* wirkt die Gottheit Christi auf seine menschliche Thätigkeit bloss *mittelbar* ein, mittelst seiner menschlichen Natur, diese also ist ihr *unmittelbares* Princip (principium quo) im Unterschied von ihrem persönlichen (principium quod). Beide aber bilden zusammen ein und dieselbe *Person,* das Eine handelnde *Subject.* Die menschliche Natur Christi, obschon das unmittelbare Princip seiner menschlichen Thätigkeit, vermag sie nicht unabhängig von ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes zu vollbringen. Denn dadurch erst erlangt sie den *persönlichen* Abschluss oder ihren Vollbestand, und da die Thätigkeit nothwendig das Sein voraussetzt, so wird sie dadurch erst fähig, mit *ihren* Vermögen darauf einzuwirken. Der Sohn Gottes wirkt darauf nicht

---

[1] 3. p. q. 17. a. 1: Si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo.

[2] Ibid. q. 2. a. 3: Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto; dicimus enim quod hic homo ratiocinatur et est risibilis et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est.

unmittelbar durch seine eigene Persönlichkeit *als solche* ein, sondern gleich den übrigen aussergöttlichen Werken oder den Wirkungen seiner Allmacht geht auch der göttliche Einfluss auf die heilige Menschheit Christi, insoweit er ein unmittelbarer und nicht durch ihre eigenen Vermögen vermittelt ist, von der gesammten Dreieinigkeit aus. Weil also der Sohn Gottes auf die Thätigkeit seiner menschlichen Natur als ihr *persönliches* Princip nicht anders als *mittelst* ihrer eigenen Vermögen einwirkt — denn seine menschliche *Natur* allein ist das *unmittelbare* Princip seiner menschlichen *Thätigkeit* — desshalb ist diese auch unter dem persönlichen Einfluss seiner Gottheit eine wahrhaft menschliche [1].

Insoweit sich darin die göttliche Allmacht bethätigt, geht das Wirken der Gottheit Christi — so erklärt *Petavius* diesen wichtigen Punkt — auf die nämliche Weise von den drei göttlichen Personen zugleich aus, mit Rücksicht auf die besondere Ursache aber, wesshalb die hl. Menschheit Christi daran Theil nimmt, ist dieses göttliche Wirken Christi, obschon an sich betrachtet den drei göttlichen Personen gemeinsam, dennoch gerade insofern als die hl. Menschheit Christi dabei mitwirkt, die eigene *persönliche* That des Sohnes Gottes. Denn eine Theilnahme ihrer eigenen Thätigkeit an dem göttlichen Walten des Sohnes Gottes verdankt die hl. Menschheit Christi lediglich ihrer persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Gleichwie also sie selber nur insoweit, als sie sein *persönliches* Eigenthum ist, mit dem Sohne Gottes mitwirkt, so wirkt auch mit ihr die Gottheit nicht unabhängig von ihrer eigenen, aus der Persönlichkeit des Sohnes entspringenden, persönlichen Bestimmtheit. Ist aber der Sohn eine eigene Person auf Grund

---

[1] De incarnat. disp. 2. a. 1. Lugd. 1663. pag. 28: Principium autem quod est unum tantum, scilicet ipsum suppositum, quod non influit in actum per distinctam causalitatem aut influxum ab ipsa natura, sicut nec per distinctam virtutem, sed ex ipsa natura cum suis potentiis et ex supposito fit unum operans integrum et totale, ita quod ipsum totum seu ipsa persona est operans; et natura seu forma aut potentia est id, per quod operatur . . . Suppositum Verbi cum operatur mediante natura humana et operationes humanas producit, non tribuit illi aliquam physicam entitatem, quae non egrediatur ab ipsis potentiis et virtute naturae humanae. Neque enim suppositum efficienter physice influit in operationes aliquam influentiam, quae non sit mediante virtute ipsius naturae, cujus est suppositum. Et multo minus id verificatur in Verbo divino, quod nullam potest habere efficaciam in operationes humanas non mediante natura humana et virtute ejus ut principio quo, nisi talis efficacia et influxus sit communis toti trinitati, . . . utpote egrediens ab eadem omnipotentia.

der ihm eigenthümlichen Weise, das göttliche Wesen und folglich auch seine Allmacht zu besitzen, so kommt die göttliche Allmacht mit der hl. Menschheit Christi, wenn *mittelst der Persönlichkeit* des Sohnes, nicht anders in Verbindung, als sie von ihm selber besessen wird, er aber besitzt sie auf besondere, ihm ausschliesslich eigene Weise in Gemässheit seiner Persönlichkeit, durch sie also ist auch die Mitwirkung seiner Gottheit mit der ihm persönlich zugehörigen menschlichen Natur vermittelt, und folglich ist diese Mitwirkung, obschon an sich eine Bethätigung der göttlichen Allmacht und als solche den drei göttlichen Personen gemeinsam, dennoch insofern, als sie zugleich mit der eigenen Wirksamkeit seiner menschlichen Natur die *gottmenschliche* Thätigkeit Christi ausmacht, seine *persönliche* That[1]. Petavius findet daher den tiefern Grund des gottmenschlichen Adels der gesammten Thätigkeit Christi nicht bloss in der innigen Durchdringung seiner menschlichen Natur durch die göttliche, nicht bloss in der Gemeinschaft ihrer Eigenschaften, noch darin allein, dass seine menschliche Natur unter der besondern Leitung Gottes steht und nichts ohne seine vorgängige Gutheissung wirkt, sondern vornehmlich in ihrer Abhängigheit von dem Sohne Gottes als ihrem *persönlichen* Princip; als solches ist der Sohn Gottes selber für seine hl. Menschheit die Quelle ihrer Wirksamkeit, und *seine* Persönlichkeit ist ihr nothwendiger Abschluss, damit sie für das Dasein empfänglich und zu wirken fähig sei, sohin hat auch ihre Thätigkeit durch seinen *persönlichen* Einfluss darauf von vornherein eine bestimmte Richtung, und dadurch vornehmlich sind

---

[1] De incarnat. lib. VIII. cap. 10. Nro. 15: Igitur cum persona Verbi humanae naturae conjungi dicitur, non aliud intelligimus, quam naturam divinam cum ea copulari, non absolute praeciseque sumtam, sed quatenus determinata est et modificata personali Verbi proprietate. Eodem modo divinitatis attributa omnia, etiam absoluta et communia personis tribus, cum eadem humanitate junguntur. Quare ipsa quoque *ἐνέργεια* et operatio divina secundum interiorem substantiam et ut est in Deo considerata et proprietate modificata Verbi, ad humanam naturam applicatur et fit peculiaris ac *θεανδρικὴν ἐνέργειαν* Christi propriam efficit, quae perinde ex operatione illa divina per congruentem Verbo subsistendi modum definita et determinata atque ex humana functione componitur, ut ex utraque natura persona ipsa Christi . . . Ut autem natura divina humanae Christi naturae conjungitur, nec ex eo sequitur, totam ipsam trinitatem uniri, etsi tota ipsa natura trinitatis cum illa societur; sic operatio toti communis trinitati cum humana operatione committitur, non tamen eodem modo operari trinitas *ἐνεργείας θεανδρικάς* dicitur, quo Verbum ipsum, eo quod non ut personis communis est tribus, sed ut proprietate personali Verbi modificata est operatio ista, ad humanam *ἐνέργειαν* accommodatur.

alle Handlungen Christi gottmenschliche[1]. Ist nämlich der Sohn Gottes selber für die hl. Menschheit Christi das Princip ihres persönlichen Seins, dann stehen alle seine menschlichen Handlungen, wie *Alvarez* richtig bemerkt, so gewiss unter einem besondern (persönlichen) Einfluss seiner Gottheit, als sie die eigenen Lebensacte seiner menschlichen Natur sind, welche sie nicht unabhängig von ihrer Persönlichkeit, nicht unabhängig also von der göttlichen Person des Wortes, zu vollbringen vermag[2].

Das Auszeichnende der Thätigkeit Christi als einer *gottmenschlichen* ist daher das Zusammenwirken seiner göttlichen und menschlichen Natur *auf Grund ihrer persönlichen Einheit* und unbeschadet der eigenen Thätigkeit einer jeden. Indessen kann hier der menschliche Wille Christi nur im Verhältniss zu seiner göttlichen Persönlichkeit in Betracht kommen, und die Betrachtung des eigenen Gesetzes seiner Thätigkeit als einer menschlichen (die Lehre von der Willensfreiheit Christi) muss einer besondern Abhandlung über die heilige Menschheit Jesu vorbehalten bleiben. Vorerst beschäftigt uns noch fernerhin die Einpersönlichkeit Christi, welche die nächstfolgende Abhandlung unter einem neuen Gesichtspunkte betrachtet.

§. 12. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wird in die Gemeinschaft seines eigenen Seins eine menschliche Natur erhoben.

Dass sich das *persönliche* Sein des Sohnes Gottes seiner menschlichen Natur mittheile, ist ein unbestreitbares Postulat ihrer

---

[1] Ibid. Nro. 13: Hinc apparet quemadmodum humanae omnes actiones Christi deificatae divinaeque fuerint, intima quadam et naturali proprieque dicta ratione, non solum propter qualemcunque cum Deo Verbo conjunctionem et naturarum inter se mutuam commeationem vel proprietatum communionem, sive quod humana natura auctore ac moderatore Deo ita gubernabatur, nihil ut sine ipsius nutu prorsus ageret, verum eo maxime quod agendi vim et potentiam ab divina persona tanquam a forma determinante et perficiente et ultimum substantiae complementum adhibente caperet, sine quo nec existere in rerum natura nec operari omnino potuisset, ex quo factum est, ut operationes omnes hominis propriae divinae censerentur vereque *θεανδρικαί*.

[2] De incarnat. quaest. 19. a. 1: Persona Verbi ultra istam causalitatem communem tribus personis erat causa proxima eliciens illam vocem (Lazare veni foras) mediante natura humana, quam terminabat, nam secundum hanc rationem ejusmodi operatio cum fuerit actio vitalis, dicit intrinsecum ordinem et dependentiam non solum in genere causae efficientis, sed etiam formalis ad humanitatem Christi tanquam ad principium formale quo et ad Verbum terminans naturam humanam tanquam ad principium conjunctum eliciens per humanitatem et per potentiam ejus vitalem eandem operationem humanam.

persönlichen *Einheit,* das *Wie* aber eine offene Frage. Wir beantworten sie im Geiste des englischen Lehrers, mit der Bescheidenheit des Urtheils und des Ausdrucks aber, die uns das hohe Ansehen der entgegenstehenden Autoritäten zur Pflicht macht. Nach thomistischer Ansicht also hat die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur auch die Gemeinschaft ihres *Seins* zur Folge. Das Sein, lehrt St. *Thomas,* ist der *Person* als seinem Inhaber zugehörig, und die dadurch verwirklichte *Natur* gibt ihm seine specifische Bestimmtheit (esse pertinet ad hypostasin sicut ad id quod habet esse, ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse). Desshalb bewirkt die Menschwerdung des Sohnes Gottes, weil bloss seine Vereinigung mit einer menschlichen *Natur,* kein neues (persönliches) *Sein* desselben, sondern bloss ein neues Verhältniss seiner vorausbestehenden Person zu der von ihr angenommenen menschlichen Natur (consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam). Dieselbe Person also besitzt seit ihrer Menschwerdung ausser ihrer göttlichen auch eine menschliche Natur [1]. Diese aber ist dadurch ihr persönliches Eigenthum, dass *das ewige Sein des Sohnes Gottes, welches ein und dasselbe mit der göttlichen Natur ist, das Sein eines Menschen wird* (illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae) [2]. Im Begriffe der Person nämlich liegt ein Dreifaches: erstens die fürsichseiende Natur *als solche* (natura generis et speciei in singulari existens), zweitens, da sie als bestimmte Einzelnatur fürsichbesteht, die *Weise* ihres Fürsichseins (modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit), und drittens das *Princip* dieser Seinsweise (principium ex quo causatur talis modus existendi). Das Erste und das Zweite ist in allen Individuen derselben Gattung das gleiche. Denn alle haben dieselbe Natur, und diese ist nur in einzelnen Individuen verwirklicht. Was also die einzelnen Inhaber derselben Natur von einander unterscheidet, dies ist das verschiedene *Princip* ihres Fürsichseins [3]. Bei der heiligen

---

[1] 3. p. q. 17. a. 2.

[2] Ibid. ad 2.

[3] De potent. quaest. 9. a. 2. ad 1: Principium talis modi existendi, quod est principium individuationis, non est commune, sed aliud est in isto et aliud in illo. Vgl. über den Persönlichkeitsbegriff unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 410 ff.

Menschheit Christi ist es das persönliche Sein des Sohnes Gottes. Denn hätte sie unabhängig von ihrer Vereinigung mit ihm ihr eigenes persönliches Sein; so ginge dies entweder im Augenblick ihrer Aneignung durch den Sohn Gottes zu Grunde, in welchem Fall es vollständig überflüssig war, oder Christus wäre ausser einer göttlichen auch eine menschliche Person [1]. Die Aneignung seiner menschlichen Natur durch eine göttliche Person zerstört also nicht ihre eigene Persönlichkeit, sondern verhindert bloss, dass sie eine habe [2]. Die Person nämlich ist nach St. Thomas die vernünftige Natur in ihrer letzten Vollendung (persona maximam completionem importat) [3]. Als Person hat sie die vollkommenste Seinsweise, weil als solche für sich seiend, d. h. nicht in einem Andern [4]. Für das Sein überhaupt aber ist die vernünftige Natur nach thomistischer Lehre erst nach ihrer persönlichen Vollendung empfänglich. Denn die *Person* allein ist der Inhaber des Seins (esse consequitur personam sicut habentem esse) [5]; ihr allein kommt es eigentlich und wahrhaft zu (esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti). Das Sein ist aber ein zweifaches, entweder nämlich ist es das Resultat der verschiedenen Bestandtheile eines Ganzen (esse resultans ex his, ex quibus ejus unitas integratur) und daher dem Ganzen als solchem zugehörig (das *substantielle* Sein), oder es kommt dem Ganzen bezüglich einer ihm nicht wesentlichen, seinen Wesensbestandtheilen erst hinzugefügten Eigenschaft zu, wie z. B. dem Menschen das Weisssein (das *accidentelle* Sein). Wendet man diese Lehre auf Christus an, so fordert die Eine Person Christi ein einheitliches (substantielles) Sein des gottmenschlichen Ganzen, oder weil seine Menschheit zugleich mit seiner göttlichen Natur Eine Person bildet, desshalb ist das Sein Christi (das persönliche oder substantielle des gottmenschlichen Ganzen) seiner Gottheit und Menschheit nach — ein und dasselbe, und folglich ist das Sein seiner menschlichen Natur,

---

[1] 3. p. q. 4. a. 2: Persona autem non praeintelligitur in humanae naturae assumptione, sed magis se habet ut terminus assumptionis. Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta, vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae.

[2] Ibid. ad 3: Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet.

[3] Sent. lib. III. dist. 5. quaest. 3. a. 3.

[4] De potent. quaest. 9. a. 3: Persona significat quamdam naturam cum quodam modo existendi . . . modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.

[5] 3. p. q. 17. a. 2. ad 1.

ihre persönliche Vereinigung mit der Gottheit vorausgesetzt, von seinem göttlichen nicht verschieden [1].

Das Sein bedeutet hier die ein Wesen zu einem wirklichen machende Vollkommenheit (esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura) [2]. Die hl. Menschheit Christi ist aber nicht bloss keine eigene Person für sich, unabhängig von ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Sohne, sondern überhaupt ihr *Sein* verdankt sie der Vereinigung mit ihm. Dies ist der Gedanke des hl. *Leo*, wenn er die Menschwerdung des Sohnes Gottes zugleich als eine *Schöpfung* seiner menschlichen Natur bezeichnet. Sie besitzt daher ihr Sein, welches sie durch eine göttliche Schöpferthat empfängt, nicht unabhängig von ihrer Vereinigung mit der göttlichen Person [3]. Auch dem hl. *Fulgentius* fällt die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Empfängniss Christi in Eins zusammen (ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis) [4]. Die hl. Menschheit Christi gewinnt sonach mittelst ihrer Empfängniss durch die Jungfrau das Sein in dem Masse, als der Sohn Gottes durch seine persönliche Vereinigung mit ihr bewirkt, dass sie an dem seinigen Theil nehme. In *ihm* und nicht in sich selber hatte sie ihr Dasein (*ἐν αὐτῷ καὶ οὐ καθ' ἑαυτὴν ἔσχε τὴν ὕπαρξιν*), erklärt der Patriarch *Sophronius* in seinem durch das sechste allgemeine Concil gutgeheissenen Synodalschreiben [5], und damit ist doch offenbar mehr gesagt, als dass die menschliche Natur Christi *nicht vor* ihrer Vereinigung mit dem Logos zum Sein gelangte. Nicht nur zugleich mit ihr, sondern auch *durch* sie (*ἐν αὐτῷ*) ist sie dessen theilhaftig geworden, oder das ewige Sein des Sohnes Gottes ist auch das ihrige. Christus ist eine zusammengesetzte Person (*πρόσωπον σύνθετον*), und desshalb ist das Sein Christi seinen zwei Naturen nach beharrlich Eins und für immer ungetheilt (*καὶ τὸ εἶναι ἓν καὶ μένειν ἓν λαχὸν ἀδιαίρετον*). Er ist Eins und Zwei (*ἓν καὶ δύο*), Einer der

---

[1] Quodlib. 9. a. 3: Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae, ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens.

[2] L. c.

[3] Epist. 35: Natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.

[4] De incarnat. et gratia cap. 3. Galland. biblioth. t. XI. pag. 234.

[5] Mansi, collect. concil. t. XI. pag. 473.

Person nach und zweifach in seinen Naturen, woraus ihm, unbeschadet des Unterschiedes der Naturen, das schlechthin Einssein erwächst (ἐξ ὧν καὶ τὸ εἶναι ἓν διεκλήρωσε)[1]. Bedeutet dies etwa bloss die Einpersönlichkeit Christi?[2]. Diese soll dadurch vielmehr bewiesen werden. Ein von derselben sechsten allgemeinen Synode in ihrer 18. Sitzung gutgeheissenes Schriftdenkmal enthält die Wendung, der Sohn Gottes habe von der heiligen und unbefleckten Jungfrau eine der unserigen wesensgleiche Natur empfangen und sie in die Gemeinschaft seines eigenen Seins aufgenommen (ἐκ τῆς ἁγίας καὶ ἀμώμου σαρκὸς αὐτῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ ὑπάρξει σάρκα λαβόντα τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον). Er selber hat sich seine menschliche Natur zusammengefügt und gebildet, mit dem Leibe eine vernünftige Seele vereinigend[3]. Ein wahrscheinlich demselben Stadium der dogmatischen Entwicklung angehörendes, fälschlich dem hl. Hippolyt zugeschriebenes Zeugniss entnimmt gleichfalls, dass in Christus ungeachtet seiner zweifachen Thätigkeit ein und dasselbe handelnde Subject sei (seine persönliche Einheit), aus der Einen, den zwei Naturen gemeinsamen, wahrhaften und natürlichen ὕπαρξις; diese Gemeinschaft des Seins ist ein Ergebniss der durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes bewirkten Theilnahme seiner menschlichen Natur (insoweit sie dafür empfänglich ist) an den Eigenschaften seiner göttlichen[4]. Die hl. Menschheit Christi, lehrt der hl. *Maximus*, ist nicht allein ihrem *persönlichen* Sein nach von ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes abhängig, sondern auch ihr *Sein* schlechthin, sie selber also auch als *Natur* betrachtet, nicht bloss mit Rücksicht auf ihre Persönlichkeit[5]. Schon viel früher hatte der hl. *Athanasius* das *Sein* des Gottmenschen (seine ὕπαρξις) als Eines bezeichnet. Denn der Vorstellung einer zweifachen Person Christi oder einer persönlichen Scheidung seiner Gottheit und Menschheit tritt er mit der Bemerkung entgegen, unter der Gestalt einer sichtbaren menschlichen Natur sei die ganze Natur des Logos in dem Sein der Gottheit *und* Menschheit dagewesen, was er nicht sagen könnte, wenn ihm nicht das Sein der Gottheit und Menschheit Christi für ein *ge-*

[1] Ibid. pag. 480.

[2] In welchem Fall τὸ εἶναι ἓν nur ein beliebiges *Eins* sein (was sich auch von einer bloss moralischen Einheit bewahrheitete) nicht das Eine *Sein* wäre.

[3] Ibid. pag. 701.

[4] De theol. et incarn. contr. Beron. et Helic. Nro. 1. 6. Galland. t. II.

[5] De communi et proprio t. II. pag. 319: *Τέλειος γέγονεν ἄνθρωπος κατὰ πρόσληψιν δηλονότι σαρκὸς ψυχὴν ἐχούσης νοερὰν τε καὶ λογικὴν, ἐν αὐτῷ τήν τε φύσιν λαβούσης καὶ τὴν ὑπόστασιν, τουτέστι τὸ εἶναί τε καὶ τὸ ὑφεστάναι.*

meinschaftliches gälte [1]. Die Wohlthat der Menschwerdung Gottes, erklärt er unmittelbar darauf, bestehe darin, dass der Herr demselben *Sein* nach, das er schon zuvor hatte, in einer neuen Natur erschienen sei [2].

Die Theilnahme der hl. Menschheit Christi an dem Sein seiner Gottheit folgert St. Athanasius geradeso wie St. Thomas aus dem Verhältniss zwischen Sein und Persönlichkeit. Das Sein ist Sache der Person. Wird also die menschliche Natur Christi in die *persönliche* Gemeinschaft des Sohnes Gottes aufgenommen, so ist sie es auch in die Gemeinschaft seines Seins. Denn seine Persönlichkeit, lehrt der grosse Kirchenvater, ist zugleich das Sein Gottes [3]. Auf dem einheitlichen *Sein* seiner zwei Naturen beruht ihre *persönliche* Einheit (*καθ᾽ ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ, ἵνα εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα, τέλειος κατὰ πάντα, θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός*) [4]. So lehrt auch St. Augustin: Hoc illi (Deo) est esse quod personam esse [5]. Die Ansicht also, dass die hl. Menschheit Christi *nur* an der Persönlichkeit (der subsistentia) des Sohnes Gottes Theil nehme, nicht zugleich an seinem Sein, ist offenbar nicht augustinisch. Bedeutet doch ihre Persönlichkeit, um mit St. *Basilius* d. Gr. zu sprechen, nur die besondere *Seinsweise* einer vernünftigen Natur (*ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστι*) [6]. Die besondere Weise der *ὕπαρξις* macht bei Vernunftwesen auch dem hl. *Cyrillus Alexandrinus* ihre Persönlichkeit aus [7], und darunter versteht auch er das ihnen durch die göttliche Schöpferhand mitgetheilte

---

[1] Contr. Apollinar. lib. II. Nro. 10. op. Patav. 1777. t. I. p. 2. pag. 756: *Ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τοῦ Λόγου ἐν ἐπιδείξει μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων, ἀλλ᾽ ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.*

[2] Ibid. Nro. 11: *Τίς δὲ ἐν τούτοις ἀνθρώπων εὐεργεσία, εἰ μὴ ταυτότητι ὑπάρξεως καὶ φύσεως καινότητι ὤφθη ὁ κύριος;*

[3] Epist. ad Afros Nro. 4. pag. 714: *Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν, ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει.*

[4] Contr. Apollinar. lib. I. Nro. 16.

[5] De trinit. lib. VII. cap. 6. Nro. 11.

[6] Epist. 38. Nro. 6. op. Paris 1730. t. III. pag. 120.

[7] Homil. paschal. 15. op. t. V. p. 2. pag. 204: *Μονογενὴς φωτὸς ἀνέλαμψε νόμῳ καὶ ὑφέστηκε μὲν ἰδικῶς καὶ ἐν ὑπάρξει νοεῖται τῇ καθ᾽ ἑαυτόν.* An einer andern Stelle (thesaurus assert. 32. t. V. p. 1. pag. 311 sequ.) bezeichnet er als die Wurzel der göttlichen Dreipersönlichkeit die in jeder einzelnen Person als besonderes Fürsichsein sich gestaltende *ὕπαρξις* der göttlichen Natur (*τῇ τῆς φύσεως ταυτότητι πρὸς θεότητα μίαν τρεχούσης τῆς ἁγίας τριάδος, εἰ καὶ ἐν τῇ καθ᾽ ἕκαστον τῶν ὀνομάτων θέσει καὶ ἰδιαζόντως ἐν ὑπάρξει μοναδικῇ νοουμένη τὸν τριτὸν εὐρύθμως ἀριθμὸν ἐπιδέχοιτο*).

Sein [1]. Während ihr Wesen durch ihre *ὕπαρξις* wirklichen Bestand gewinnt, verdankt dagegen das Sein der Dinge (ihre *ὕπαρξις*) dem dadurch verwirklichten Wesen seine specifische Bestimmtheit. So denkt sich der hl. *Gregor Nyssenus* ein lebendes Wesen z. B. als eine des Lebens theilhaftige *ὕπαρξις*, denn je nach der Beschaffenheit des Wesens, dem es zugehört, gestaltet sich das Sein so oder anders (als ein vernünftiges oder ungeistiges) [2]. Der Begriff der *ὕπαρξις* fällt also nicht mit dem der Persönlichkeit, so innig sie auch zusammenhängen, schlechthin in Eins zusammen, die Persönlichkeit ist vielmehr eine nähere Bestimmung der *ὕπαρξις*, denn diese empfängt durch das Wesen, dem sie zu Theil wird, nicht nur ihre *specifische* Eigenart, sondern auch in einem Wesen, das in Gemässheit seiner Beschaffenheit für sich zu sein bestimmt ist, erweist sich das Sein desselben als individuelles, als Fürsichsein (subsistere), und bei einem Vernunftwesen folglich als *persönliches*. Bedeutet aber die Persönlichkeit eine bestimmte *Weise* des Seins oder dass es einem bestimmten Einzelwesen ausschliesslich zugehöre, so ist die Lehre von der Einen *ὕπαρξις* von Gottheit und Menschheit Christi keineswegs bloss ein anderer Ausdruck für die Einheit seiner *Person*, sondern vielmehr eine Folgerung daraus. So folgert auch der hl. *Johannes Damascenus* die Dreipersönlichkeit Gottes aus derselben Wurzel, der Weise seines Seins nämlich (*ἐπειδὴ μὲν διάφορος ἡ ἑκάστου ὕπαρξις, τρεῖς ὑποστάσεις εἰσίν*) [3]; und die Person ist auch ihm ein fürsichseiendes vernünftiges Wesen (*οὐσία τὴν καθ᾽ αὐτὸ ὕπαρξιν κληρωσαμένη*) [4].

Auch die Lehre des hl. *Thomas* von dem Einen Sein Christi bedeutet ausser der Einheit seiner Person noch etwas Anderes. Denn abgesehen davon, dass der englische Lehrer diesen Punkt schon vorher behandelt hat, bezeichnet er das Eine Sein Christi als der Person zugehörig; diese wird von dem Sein als dessen Inhaber vorausgesetzt, sonach nicht erst dadurch gebildet (esse *consequitur* personam sicut habentem esse) [5]. Gleichwie Sophro-

---

[1] De sanct. trinit. dial. 5. t. V. p. 1. pag. 579: *Τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον δι᾽ οὗ τὰ πάντα διεκληρώσατο, καὶ οὐχ ἕτερον ἔχει δημιουργὸν τὸν δι᾽ οὗ παρήχθη πρὸς ὕπαρξιν τὰ κεκλημένα πρὸς γένεσιν.*

[2] De communib. notionib. t. II. pag. 88: *Τὸ γὰρ λέγειν οὐσίαν τοιάνδε οὐδὲν ἕτερον λέγομεν ἢ ὕπαρξιν ζωῆς μετέχουσαν πρὸς ἀνιδιαστολὴν τῆς μὴ τοιαύτης, ἢ ὕπαρξιν λογίζεσθαι πεφυκυῖαν πρὸς διάκρισιν τῆς ἀλογίᾳ διαφερούσης.*

[3] De duabus in Christo voluntatibus Nro. 7. op. t. I. pag. 532.

[4] Ibid. Nro. 4. pag. 531. cfr. Dialect. cap. 67. op. t. I. pag. 71: *Ἡ γὰρ ὑπόστασις ἡ καθ᾽ ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις.*

[5] 3. p. q. 17. a. 2. ad 1.

nius folgert St. Thomas das Eine Sein Christi aus seiner Einpersönlichkeit [1]. Die zwei Begriffe sind ihm daher nicht identisch, sonst wäre seine Beweisführung unstichhaltig. Das Sein eines Vernunftwesens richtet sich vielmehr nach seiner Persönlichkeit (esse consequitur personam). Verdankt daher die hl. Menschheit Christi die ihrige oder ihr Fürsichsein ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, so ist diese auch die Quelle ihres Seins. Weil der Grund ihrer Wirklichkeit, ist das Sein die Vollendung der Person. Allein die göttliche Persönlichkeit des Wortes, die sich der hl. Menschheit mittheilt, wird unmöglich durch etwas Creatürliches vollendet, folglich ist das eigene Sein des Sohnes Gottes zugleich das seiner menschlichen Natur. Das Sein eines Ganzen ist überhaupt nur Eines [2]. Bildet daher die hl. Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person Ein Ganzes; so beruht auf ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes nicht bloss ihr persönliches Sein, sondern ihr Sein schlechthin, ähnlich wie das Sein der Seele zugleich das des Körpers wird [3].

Dessenungeachtet ist das Sein Christi ein wahrhaft menschliches. Das Sein der menschlichen Natur Christi, erklärt der hl. Thomas, sei nicht dasselbe wie das seiner göttlichen (esse humanae naturae non est esse divinae) [4]. Die Natur nämlich verhält sich zu ihrem Sein wie das Licht zum Hellsein und die weisse Farbe zum Weisssein [5]. Ist daher das Sein Christi durch seine menschliche Natur ein wahrhaft menschliches, so ist offenbar ihr Sein unter *diesem* Gesichtspunkte, d. h. inwiefern es ein menschliches ist, nicht das Sein der göttlichen Natur. Auf andere Weise kommt das Sein seinem Inhaber zu und auf andere Weise dem, wodurch ein Anderes etwas ist, und das einem andern Sein eine gewisse Be-

---

[1] Sent. lib. III. dist. 6. quaest. 2. a. 2: Secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae, oportet quod ponat unum esse. Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia, quia unum fundatur super ens; unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum.

[2] 1. 2. q. 4. a. 5. ad 2: Esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto . . . vel si remanent, habent aliud esse in actu . . . idem est esse formae et materiae; hoc idem est esse compositi.

[3] Sent. lib. II. dist. 1. quaest. 2. a. 4. ad 2: Corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse, a quo anima subsistere potest.

[4] De union. Verb. incarnat. a. 4. ad 1.

[5] Contr. gent. lib. II. cap. 54: Comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse.

stimmtheit gibt [1]. Jeder Natur entspricht ein ihr gemässes Sein, nicht aber sie als solche, sondern die Person ist der Inhaber ihres Seins. Die mit einer andern persönlich vereinigte Natur besitzt sonach als solche kein eigenes Sein für sich, sondern das Sein der Person, der sie zugehört, wird das ihrige [2]. Die Person des Sohnes Gottes, obschon seiner Menschwerdung vorausbestehend und obschon nicht *an sich* durch die Vereinigung mit einer menschlichen Natur vollkommener geworden, wird dennoch erst hiedurch der Mensch Jesus Christus. Desshalb hat er auch ausser dem göttlichen Sein seiner ewigen Person hinsichtlich seiner menschlichen Natur noch ein zweites, allerdings nicht bloss accidentales, dennoch untergeordnetes Sein, das ihm nicht schlechthin, sondern bloss beziehungsweise zukommt, — gerade mit Bezug auf seine menschliche Natur, aber so, dass nicht sie als solche, sondern die göttliche Person der Inhaber auch dieses Seins ist, zwar nicht von Ewigkeit, allein als menschgewordene [3].

Ist Christus — dies scheint uns der thomistische Gedanke — auch als Mensch eine göttliche Person; so ist ein göttliches Sein auch das ihm als Mensch zugehörige, dem Grundsatze gemäss, dass

---

[1] Quodlib. q. a. 3: Esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti . . . Alio modo id est ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

[2] Sent. lib. III. dist. 6. quaest. 2. a. 2. ad 1: Forma facit esse, non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito, sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur . . . Ita etiam dico, quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanae naturae, sed Filio Dei acquirit respectum secundum suum esse ad naturam humanam, qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed aliquid secundum rationem.

[3] De union. Verb. incarnat. a. 4: In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam; quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam in quantum est hic homo; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse hujus suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum, quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei, non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium.

das Sein Sache der Person ist. Die hl. Menschheit Christi gelangt nur durch ihre Theilnahme an dem persönlichen Sein des Sohnes Gottes überhaupt zum Sein; ihr Sein aber, obschon seinem Princip nach göttlich, ist hinsichtlich der dadurch verwirklichten Natur ein wahrhaft *menschliches*[1]. Gerade zu dem Zwecke nämlich, auf dass der Sohn Gottes als wahrer Mensch auch ein wahrhaft menschliches Dasein hätte, sollte an seinem eigenen persönlichen Sein eine menschliche Natur Theil nehmen. Vermöge dieser Theilnahme gelangte sie daher überhaupt zur Wirklichkeit oder zum Sein. Bemerkt daher der hl. Thomas, das Sein der menschlichen Natur Christi sei nicht das seiner göttlichen, so meint er ihr *wesentliches* Sein (das *κατ᾽ οὐσίαν εἶναι* des hl. *Maximus*), wodurch sie sich als *diese* Natur erweist, nicht ihr Sein schlechthin, wodurch sie überhaupt *ist* oder eine wirkliche wird. Jenes Sein Christi aber ist in der That nicht älter als seine Geburt, denn die fleischliche Seinsweise, um mit St. Cyrillus zu sprechen (das *wesentliche* Sein einer körperlichen Natur), hat überhaupt keinen andern Anfang als aus der Zeugung (*τῆς σαρκικῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν οὐχ ἑτέραν ἔχειν δυναμένης τὴν ὁδόν*). Daneben verwahrt sich aber der hl. Cyrillus auf's kräftigste gegen die Vorstellung, als sei für den Sohn Gottes selber seine Geburt dem Fleische nach der Anfang eines neuen Seins[2]. Dies wäre sie aber, verdankte nicht seine menschliche Natur ihr wirkliches Sein der Theilnahme an dem seinigen, ist sie doch auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung die eigene Natur des Sohnes Gottes und folglich ihr Sein auch das seinige.

Diese Annahme eines zweifachen Seins der hl. Menschheit Christi oder die Lehre, dass ihr wesentliches Sein ein wahrhaft menschliches und ihr wirkliches ein göttliches sei, setzt nothwendig zwischen creatürlichem *Wesen* und creatürlichem *Sein* einen wirklichen Unterschied voraus. Dieses aber ist unzweifelhaft die Ansicht des hl. *Thomas*[3].

Nicht darum also, ob das Sein Christi ein wahrhaft menschliches sei, dreht sich die Controverse. Wie besteht aber bei diesem

---

[1] Daher beweisen Väterstellen wie diese, dass Christus, weil eine vollständige menschliche Natur, auch ein eigenes menschliches Sein habe, gegen die thomistische Auffassung nicht das Geringste. Denn nicht dieses steht in Frage, ob sie es habe, sondern *woher* sie es empfange.

[2] Advers. Nestor. lib. I. op. t. VI. pag. 7: *Τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς λόγον εἰς ἀρχὴν τοῦ εἶναι κεκλῆσθαι δευτέραν ἤγουν τῆς ἰδίας ὑπάρξεως ῥίζαν ὥσπερ τινὰ τῆς ἁγίας παρθένου τὴν σάρκα λαβεῖν.*

[3] Vglch. darüber die zweite Beilage.

zweifachen Sein Christi seine *persönliche* Einheit? Die Person ist ein fürsichseiendes Wesen, und desshalb ist die Einpersönlichkeit ohne Einheit des *Seins* ganz undenkbar. Das Sein des Sohnes Gottes, lehrt der hl. Thomas, ist von Ewigkeit in sich vollendet, folglich ist seine Vereinigung mit einer menschlichen Natur entweder eine bloss accidentale und keine persönliche, oder sie beruht auf der Erhebung derselben in die Gemeinschaft seines eigenen, in sich selber vollendeten *Seins*. Dies aber will nicht so verstanden sein, als hätte sie dadurch auch als solche oder gerade als eine *menschliche* Natur mit dem Sohne Gottes ein und dasselbe *wesentliche* Sein; nur ihr *persönliches* Sein ist ein und dasselbe [1]. St. Thomas vereinbart also die Einpersönlichkeit Christi mit seinem mehrfachen Sein durch die Unterscheidung seines persönlichen und wesentlichen Seins. Jenes ist Eines, dies aber in Gemässheit seiner zwei Naturen ein zweifaches. Allein gerade insoweit, als das Sein Christi ein persönliches ist, nimmt seine menschliche Natur daran Theil, denn sie bildet zugleich mit dem Sohne Gottes ein und dieselbe Person. Ihr Sein ist daher zugleich das seinige; denn sonst wäre ihre Vereinigung keine persönliche, sondern eine bloss accidentale, ähnlich der des Menschen mit seiner weissen Farbe. Ein persönliches ist das eigene Sein der menschlichen Natur dadurch, dass sie selber sein Inhaber ist, ein wesentliches aber ist es insoweit, als sie, obschon nicht selber dessen Inhaber, dennoch dasjenige ist, wodurch etwas das Sein hat, oder das seinem Sein eine gewisse Bestimmtheit gibt [2]. Das Sein der menschlichen Natur Christi ist daher nicht gerade insoweit, als es das Sein dieser Natur ist (prout est naturae), mit dem Sein des Sohnes Gottes ein und dasselbe, denn sie bilden nicht zusammen Eine Natur, wie Seele und Leib die menschliche, wodurch also das Sein Christi

---

[1] p. 3. q. 2. a. 6. ad 2: Illud, quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi, sicut in resurrectione corpus advenit animae praeexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam; non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae.

[2] Ibid. q. 17. a. 2: Esse autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim; ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse, ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo, quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album et humanitate est aliquid homo.

ein menschliches ist (seine menschliche Natur), ist etwas Anderes als seine Gottheit. Gleichwohl gehört die menschliche Natur Christi zu seiner Person, denn auch als Mensch ist Christus eine Person, noch kann von ihm als Person sein Menschsein ebenso gut getrennt werden, wie von der Person des Sokrates, dass er zufällig Musiker ist. Desshalb ist Christus, weil als Mensch dieselbe Person wie als Gott, nicht als Mensch der Inhaber eines eigenen persönlichen Seins, sondern dasselbe göttliche Sein, das er von Ewigkeit als Person besitzt, ist seit seiner Menschwerdung auch ein menschliches [1].

In dieser Lehre findet *Suarez* bloss, dass die göttliche und menschliche Natur Christi zusammen Eine *Person* bilden [2]. Allein nicht bloss dass die Einpersönlichkeit Christi durch das zweifache Sein seiner göttlichen und menschlichen Natur nicht aufgehoben sei, sondern auch *wesshalb* nicht, sagt der englische Lehrer; die mit dem Sohne Gottes persönlich vereinigte menschliche Natur nämlich ist in die Gemeinschaft seines göttlichen Seins mitaufgenommen, oder das mit seiner göttlichen Natur gleich ewige Sein des Sohnes Gottes wird das Sein eines Menschen (illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis), nicht

---

[1] L. c.: Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, et aliud, secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum et esse corporeum et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate; et si contingeret, quod post constitutionem personae Socratis advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad hujusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea, quae prius habebat, sed etiam secundum ea, quae sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter et non accidentaliter; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

[2] Comment. in tert. part. D. Thom. disp. 36. sect. 2.

durch Verschmelzung der menschlichen *Natur* als solcher mit der göttlichen des ewigen Sohnes, sondern vielmehr durch ihre *persönliche* Vereinigung mit ihm (in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae) [1]. Persönlich Eins aber ist die menschliche Natur Christi mit dem Sohne Gottes auf Grund ihrer Theilnahme an seinem eigenen, göttlichen *Sein;* dies Sein ist allerdings das *persönliche* des Sohnes Gottes, denn zugleich mit ihm bildet seine menschliche Natur nur ein und dieselbe Person, nicht zugleich mit seinem göttlichen Sein eine gemeinsame *Natur;* allein daraus folgt nicht, was Suarez daraus folgert, dass sie mit ihm *nur* die Persönlichkeit, nicht auch das Sein gemein habe. Nach thomistischer Ansicht wenigstens dürfen Sein und Persönlichkeit nicht in dieser Weise von einander getrennt werden. Ist doch gerade die *Person* der Inhaber des Seins [2]. Einheit der Person bedingt daher nothwendig eine Einheit des Seins, denn eben durch ihr Sein, lehrt der hl. Thomas, wird die Person gebildet, und als hätte er die Deutung des Suarez vorausgesehen, erklärt er ausdrücklich, das durch die Einpersönlichkeit Christi geforderte Eine Sein desselben sei das Sein des als Person fürsichseienden *Ganzen* (esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse *completi* et personalis) [3]. Der Ausdruck esse personale, welcher den vornehmsten Stützpunkt der Auslegung des Suarez bildet, bedeutet hier das *substantiale* Sein im Unterschied vom accidentalen. Das „persönliche" Sein Christi, lehrt St. Thomas, ist desshalb Eines, weil die Vereinigung der göttlichen Person Christi mit seiner menschlichen Natur keine bloss accidentale ist, sondern eine substantiale. Das accidentale Sein kann in ein und derselben Person ein mehrfaches sein, das substantiale nicht; die hl. Menschheit Christi verdankt daher das ihrige oder dass sie überhaupt das Sein hat (nicht nur ihren persönlichen Abschluss) dem eigenen Sein des Sohnes Gottes. Suarez meint, das Sein Christi sei nur durch Zusammensetzung Eines, in dem Sinne, dass durch seine Menschwerdung zu dem göttlichen Sein Christi das natürliche seiner Menschheit hinzukomme und beide *zusammen* Eines bilden. Das ist aber der *thomistische* Ge-

---

[1] Ibid. ad. 2.

[2] Ibid. ad. 1: Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse.

[3] Ibid. q. 19. a. 1. ad 4.

danke, wie Suarez behauptet, schon desshalb nicht, weil der englische Lehrer ausdrücklich sagt, dass zwei Dinge, wovon jedes der Inhaber eines eigenen Seins ist, niemals Eines bilden können; denn was in Wahrheit Eines ist, dessen Sein ist unmöglich mehr als Eines (quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse). Und bei der Auffassung des Suarez wäre auch die hl. Menschheit Christi der Inhaber eines eigenen Seins, weil unabhängig von ihrer Theilnahme an dem Sein des Sohnes Gottes ein eigenes für sich besitzend, nicht also bloss ein neues *Wesen,* nicht bloss eine neue wesentliche Bestimmtheit *seines* vorausbestehenden Seins würde durch die Vereinigung mit ihr dem Sohne Gottes hinzugefügt [1]. St. Thomas aber erklärt ausdrücklich, dass durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu seinem persönlichen Sein kein neues Sein in *dem* Sinne hinzukomme, als wäre dessen Inhaber seine menschliche Natur selber, sonst nämlich wäre sie nach thomistischer Ansicht eine eigene Person für sich. Der Sohn Gottes gewinnt daher durch seine Menschwerdung bloss eine neue Beziehung seines vorausbestehenden persönlichen Seins auf die von ihm angeeignete menschliche Natur (advenit ei solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam). Die Bemerkung des hl. Thomas, dass dem Sohne Gottes seiner menschlichen Natur nach kein neues *persönliches* Sein zuwachse, bedeutet nach Massgabe seiner Vorstellung von der Person als dem Inhaber des Seins nichts anderes als dieses: die menschliche Natur Christi sei nicht für sich und unabhängig von ihrer Theilnahme an dem persönlichen Sein des Sohnes Gottes der selbständige Inhaber ihres Seins. Allerdings hat sie ihr eigenes, weil ein wahrhaft *menschliches* Sein, das nicht dasselbe wie das der göttlichen Natur ist, allein der Inhaber auch dieses Seins ist die Eine Person Christi, der menschgewordene Sohn Gottes, und seine menschliche Natur,

---

[1] Comment. in tert. part. D. Thom. disp. 36. sect. 1. Nro. 6: Humanitas Christi ut condistincta a Verbo intelligitur esse quaedam actualis entitas, quam ipsa secum affert, et illam a Verbo formaliter non recipit, ergo intelligitur esse per existentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam. Diese Lehre wird später dahin gemildert, das Sein der heiligen Menschheit sei unvollkommen, ein Sein in einem Andern (inexistentia) und dadurch von ihm abhängig (Nro. 17), weil ihm die eigene *Persönlichkeit* gebricht, nach Suarez der letzte Abschluss des Seins. Sicut ipsa natura, sagt er in diesem Sinn, seu humanitas, praecisa a persona, est incompleta substantia, ita ejus existentia praecise sumta incompleta est, et hoc modo dicimus, existentiam humanitatis Christi esse incompletam et capacem modi inexistendi in Verbo, quia, licet nihil illi desit de existentia naturae, tamen hoc totum est de se incompletum praecise sumtum et carens ultimo suo termino (Nro. 18).

weil sie nur in dem Masse ihrer Theilnahme an dem seinigen überhaupt zum Sein gelangt, macht es bloss (durch ihre Theilnahme daran) zu einem menschlichen.

Mit der Auslegung des Suarez im Allgemeinen einverstanden, hält *Vasquez* dafür, das Sein Christi sei nach thomistischer Ansicht nur in dem Sinne Eines, wie überhaupt jedes Ganze; sowie ein Theil von ihm getrennt wird, beginnt er sein eigenes Sein zu gewinnen, nicht als hätte er es bisher noch nicht gehabt, sondern nur auf andere *Weise* hat er es besessen, als Theil eines Andern nämlich [1]. Allein nach thomistischer Lehre hören die vom Ganzen getrennten Theile entweder zugleich mit ihm zu sein auf oder sie gewinnen ein *anderes* Sein [2], sie behalten also weder getrennt von dem Ganzen dasselbe Sein wie während ihrer Verbindung mit ihm, noch haben sie mit ihm verbunden ihr *eigenes* Sein. Sonst würden sie es mit ihrer Tennung vom Ganzen nicht verlieren, noch bedürften sie dann, um überhaupt noch sein zu können, eines *andern* Seins. Hiefür liesse sich, wäre der Gedanke des Vasquez der thomistische, kein genügender Grund finden. Denn hätte der Theil als solcher, unabhängig vom Ganzen, sein *eigenes* Sein, so ginge mit seiner Trennung von ihm bloss die ihm als Theil eigene Seins*weise* unter, nicht zugleich das Sein desselben. Was hier aus der Lehre des hl. Thomas nur gefolgert wird, dass der Theil kein eigenes Sein habe, lehrt er selber auch ausdrücklich, und zwar ausser an der oben angezogenen und andern Stellen [3] merkwürdiger Weise auch gerade an derselben, worauf uns Vasquez zur Begründung *seiner* Auslegung verweist [4]. Die hl. Menschheit Christi, schliesst daselbst der englische Lehrer, besteht nicht für sich, sondern nach Art eines Theiles, desshalb hat sie kein eigenes, von dem des Gottessohnes verschiedenes Sein [5].

---

[1] Commentar. in tert. part. S. Th. disp. 71. cap. 3.

[2] 1. 2. q. 4. a. 5. ad 2: Vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali, vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea.

[3] Sent. lib. II. dist. 1. quaest. 1. a. 4. ad 4: Per se fieri terminatur ad hoc, quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia. Dazu 1. 2. q. 4. a. 5. ad 2: Idem est esse formae et materiae; hoc idem est esse compositi.

[4] Quodlib. 9. a. 3: Omnia vero, quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita, ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse.

[5] L. c.: Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens.

Nicht also, wie Vasquez meint, ist nach St. Thomas das Sein Christi in *dem* Sinn Eines, als wäre es aus einem göttlichen und menschlichen (substantialen) Sein zusammengesetzt, sondern Eines ist es ihm, weil Christus ausser seinem göttlichen kein anderes (substantiales) Sein hat. Denn zu dem substantialen Ganzen des Gottmenschen gehört auch seine menschliche Natur, folglich ist nach thomistischer Lehre das Sein des Ganzen zugleich das ihrige (ihr substantiales Sein, wodurch sie überhaupt *ist*, im Unterschied von ihrem wesentlichen, wodurch sie eine *menschliche* Natur ist). Ginge das Eine Sein Christi aus der Zusammensetzung eines zweifachen Seins seiner Naturen hervor, so läge der Grund hievon in einem Verhältniss der Naturen zu einander. Allein das Eine Sein Christi beruht nach thomistischer Lehre ausschliesslich auf seiner Einpersönlichkeit [1]. Und damit will St. Thomas sagen, das eigene Sein des Sohnes Gottes werde auch das seiner menschlichen Natur, weil durch sie ein menschliches [2]. Noch eine andere Aeusserung des englischen Lehrers hat Vasquez zu Gunsten seiner Meinung zu verwerthen gesucht. Zum Beweis nämlich dafür, dass die Engel in Folge ihrer Immaterialität unsterblich seien, erinnert St. Thomas, das einem Ding an sich Zukommende könne niemals von ihm getrennt werden, so sei z. B. ein nicht runder Kreis undenkbar, desshalb könne auch der Engel, weil nicht aus materia und forma zusammengesetzt, sondern eine fürsichbestehende forma, niemals das Sein verlieren, weil es der forma an sich zukomme (esse autem secundum se competit formae). Auf diese Worte wirft sich Vasquez. Von jeder forma oder natura glaubt er daraus schliessen zu dürfen, sei sonach ihr *eigenes* Sein nach thomistischer Lehre ebenso untrennbar, als ein Kreis nothwendig rund. Der thomistische Satz aber, dass der forma das

[1] L. c.: Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti; huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his, ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale... Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis.

[2] De union. Verb. incarnat. a. 4: Aliquae autem formae sunt, quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis . . . Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, inquantum est hic homo; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi.

Sein an sich zukomme, will bloss sagen, das Sein werde von den einzelnen Dingen in Gemässheit oder durch Vermittlung ihrer forma besessen (esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam). Sohin ist, wo sich immer eine Form findet, auch ein Sein [1]. Diese Lehre von der forma als dem Princip des Seins (forma dat esse) steht mit der thomistischen Ansicht von dem Einen Sein Christi im besten Einklang. Denn auch die hl. Menschheit Christi empfängt ihr Sein mittelst ihrer forma, denn erst dadurch wird sie für ihren persönlichen Abschluss empfänglich, womit unmittelbar ihr Sein eintritt. Allein nicht nur ihr persönlicher Abschluss wird anstatt durch eine eigene menschliche Persönlichkeit, durch die Person des Wortes bewirkt, sondern auch das ihr dadurch mitgetheilte Sein ist ein Ausfluss des seinigen.

Dem Einwurf, dass, weil Christus zwei Naturen habe, nothwendig auch das Sein desselben ein zweifaches sei, wie umgekehrt in Gott, weil nur Eine Natur, auch nur Ein Sein, begegnet St. Thomas mit der Erinnerung, in Gott sei das Sein, ungeachtet seiner dreifachen Persönlichkeit, desshalb nur Eines und kein dreifaches, weil in Ihm, anders wie bei Christus, Person und Natur der Sache nach identisch sei, und folglich das Sein der drei göttlichen Personen an sich ein und dasselbe mit dem Sein der göttlichen Natur; darum folge zwar kein dreifaches Sein Gottes aus seiner Dreipersönlichkeit, allerdings aber, vorausgesetzt dass der Inhaber des Seins die Person und folglich wo ein eigenes Sein auch eine eigene Person sei — aus der Einen Person Christi ein einheitliches Sein desselben [2]. Denn, dies ist der Gedanke — die

---

[1] 1. p. q. 50. a. 5: Nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde cum angelus sit ipsa forma subsistens, impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, non potest amittere esse.

[2] 3. p. q. 17. a. 2. ad 3: Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae, et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae et aliud esse naturae.

menschliche Natur Christi ist mit seiner göttlichen Person nicht ein und dasselbe, folglich wäre sie, wenn ihr eigenes Sein für sich besitzend, eine eigene Person für sich, haben doch die drei göttlichen Personen nur desshalb kein dreifaches Sein, weil sie ein und dasselbe göttliche Wesen sind. St. Thomas also — dies geht aus dieser Antwort klärlich hervor — meint mit dem Satze, dass Christus als Mensch kein anderes Sein habe denn als Gott, etwas mehr, als bloss seine Einpersönlichkeit. Denn er betrachtet dabei die menschliche Natur Christi im Unterschied von seiner göttlichen Person, und auch so angesehen ist sie ihm, weil keine eigene Person, kein Inhaber eines eigenen Seins, sie besitzt es bloss auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Ist aber nicht das Sein so gut wie die *Thätigkeit,* die desshalb in Christus eine zweifache ist — auch Sache der Natur? Unzweifelhaft. Daraus folgt indessen bloss, dass es in *dem* Betrachte ein zweifaches sei, in welchem es Sache der Natur ist. Und dies wird thomistischerseits nicht bestritten. Von derselben Erwägung aus begreift bekanntlich St. Thomas auch die Thätigkeit Christi als eine zweifache, unbeschadet seiner Einpersönlichkeit. Durch ihre Thätigkeit nämlich kommt nicht die Person selber wie durch ihr Sein erst zu Stande, vielmehr bekundet sich darin bloss eine Eigenschaft (Natur) derselben [1]. Allein das in diesem Sinn zur Natur Gehörende oder allein was der Natur als solcher zukommt, ist in Christus ein zweifaches. In einem andern Sinn aber ist *das* Sein Sache der Natur, wodurch sie eine wirkliche ist; dabei nämlich kommt die vernünftige Natur als Person in Betracht, denn die Person ist der Inhaber des Seins. Man darf also nicht was von der Thätigkeit Christi unzweifelhaft feststeht, dass sie eine zweifache sei, auf das Sein desselben ohne Weiteres übertragen. Dass dieses ein zweifaches sei, ist vielmehr bloss mit dem einschränkenden Zusatz richtig, dass dabei sein wesentliches Sein gemeint werde.

Der hl. Thomas nennt das Sein das Vollkommenste in den Dingen (esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum). Das Wesen fügt dem Sein keine neue Vollkommenheit hinzu; seine Beschaffenheit ist auf die eigene Vollkommenheit des Seins nur dadurch von Einfluss, dass einem

[1] Ibid. q. 19. a. 1. ad 4: Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae . . . sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praejudicat unitati personali.

vollkommenern Wesen das Sein in reicherem Masse mittheilbar ist, als einem unvollkommenern. Das Sein *als solches* aber wird dadurch nicht vollkommener; ist doch in ihm *als solchem* die besondere Vollkommenheit jedes Wesens, das überhaupt dadurch verwirklicht werden kann, von vornherein enthalten. Daher wird das Sein durch das es aufnehmende Wesen nicht wie die Potenz durch ihren Act bestimmt, sondern umgekehrt wie der Act durch die Empfänglichkeit der Potenz, worin er sich, als ihre Vollendung, bethätigt [1]. Das Sein seiner ganzen Fülle nach oder insoweit es jegliche Vollkommenheit einschliesst, ist keinem creatürlichen Wesen mittheilbar, das creatürliche Sein vielmehr ist immer ein beschränktes, in Gemässheit des Wesens, dem es mitgetheilt wird, und dieses ist daher, da sich danach das Mass der Mittheilung des Seins bestimmt, eine eigene, von dem Sein selber (in seiner creatürlichen Beschränktheit) verschiedene Vollkommenheit [2]. Das Sein unterliegt jedoch nicht *an sich* dieser Beschränkung, weil an sich *reine* Vollkommenheit. Daher ist es keineswegs mit der göttlichen Vollkommenheit unverträglich, dass der Sohn Gottes durch sein eigenes Sein ein creatürliches ersetze. Verhält sich doch das Sein zum Wesen nicht etwa wie der andere Mitbestandtheil des creatürlichen Ganzen, sondern es ist vielmehr die *letzte* Vollendung des seiner specifischen Bestimmtheit nach, sowie in seiner individuellen Besonderheit bereits in sich abgeschlossenen creatürlichen Wesens. Indem daher nach thomistischer Ansicht der Sohn Gottes durch sein eigenes Sein das creatürliche der mit ihm persönlich geeinigten menschlichen Natur ersetzt, wird nicht Er (was allerdings seiner höchsten Vollkommenheit widerstritte) der Mitbestandtheil eines geschöpflichen Ganzen, nicht er selber wird in die creatürliche Sphäre herabgezogen; vielmehr erhebt er dadurch ein creatürliches Wesen, insoweit

---

[1] De potent. quaest. 7. a. 2. ad 9: Nec intelligendum est quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo, cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam.

[2] 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2: Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturae, sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. cfr. 1. p. q. 4. a. 2. ad 3.

es hiefür empfänglich ist, zur Theilnahme an der eigensten Vollkommenheit Gottes, denn diese besteht der hl. Schrift zufolge gerade darin, dass Gott der Seiende ist. Und warum wäre Gott nicht im Stande, durch sein eigenes Sein das creatürliche einer menschlichen Natur zu ersetzen? Hierin liegt so wenig ein Widerspruch, als in der bekannten Lehre, dass das göttliche Wesen für die es von Angesicht zu Angesicht schauenden seligen Geister dasselbe leiste, was bei der sonstigen Erkenntniss die ihren Gegenstand dem Geist erreichbar machende Idee (species intelligibilis). Eine solche Verbindung des göttlichen Wesens mit dem Geist des Menschen findet der hl. Thomas gerade aus *dem* Grunde mit der höchsten Vollkommenheit Gottes vereinbar, weil dadurch das göttliche Wesen zu keinem Mitbestandtheil der menschlichen Natur wird, sondern vielmehr dem Geiste des Menschen eine höhere Vollkommenheit verleiht [1]. In dasselbe Verhältniss zu einer menschlichen Natur tritt der Sohn Gottes durch ihre Aufnahme in die Gemeinschaft seines eigenen Seins.

Den Dingen das Sein zu geben, erklärt St. Thomas für das eigenste Werk Gottes. Dies ist es aber aus dem Grunde, weil Gott seinem *Wesen* nach das Sein ist [2]. Als die allgemeinste unter allen Wirkungen ist das creatürliche Sein die eigene Wirkung der allgemeinsten Ursache, der causa prima [3]. Seine Hervorbringung, weil ausser dem Sein nur das Nichtsein denkbar ist, ist ferner eine schlechthin voraussetzungslose oder schöpferische und als solche nothwendig das Werk Gottes. Nicht das Sein schlechthin bewirkt die creatürliche Ursache, sondern bloss dass etwas ein gewisses Sein habe, z. B. das eines Menschen [4]. Die eigene Wirkung einer

---

[1] Contr. gent. lib. III. cap. 51: Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit... Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale, sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[2] 1. p. q. 8. a. 1: Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis.

[3] Ibid. q. 45. a. 5: Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus.

[4] Contr. gent. lib. II. cap. 21. Nro. 3: Causa igitur propria essendi prima

Ursache ist nur das von ihr in Gemässheit ihres eigenen Wesens Hervorgebrachte. Desshalb haben nicht wesensgleiche Ursachen nothwendig verschiedene Wirkungen. Nun ist aber allen creatürlichen Wirkungen ungeachtet der Wesensverschiedenheit ihrer Ursachen Eines gemeinsam, das Sein nämlich. Dies also ist unmöglich ihre eigene Wirkung, sondern die einer höhern Ursache, die sie darauf einzuwirken durch eine Kraftmittheilung tüchtig macht, ihre eigene Wirkung aber ist so verschieden als ihr Wesen [1]. Denn sie theilen bei ihrem ursächlichen Einfluss ihre eigene Wesensbeschaffenheit einem Andern mit und geben dadurch seinem Sein eine gewisse Bestimmtheit, dabei aber setzen sie nothwendig das Sein eines Andern voraus und folglich auch einen göttlichen Einfluss darauf, der ihm das Sein mittheilt [2]. Die creatürliche Wirksamkeit bewirkt daher niemals das Sein schlechthin, sondern nur eine gewisse Bestimmtheit desselben [3]. Die Creatur verhält sich zu Gott ihrem Schöpfer wie die Luft zu der sie erleuchtenden Sonne. Nur vermöge der Theilnahme an *ihrem* Licht wird sie selber helle; obschon indessen für das Sonnenlicht empfänglich, ist sie es nicht für die Licht*natur* der Sonne. Weil sie nicht die Wurzel des Lichtes in sich selber trägt, schwindet ihre Helle von dem Augenblick an, wo sie die Sonne nicht mehr erleuchtet [4]. Aehnlich das creatürliche Sein. Es wird zwar den Dingen mittelst ihres eigenen, von ihrer wesensgleichen Ursache überkommenen Wesens mitgetheilt, allein nicht ohne vorausgehende göttliche

---

simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album; esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter.

[1] De potent. quaest. 7. a. 2: Cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu praeter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causae, cujus illud est proprius effectus.

[2] Ibid. quaest. 3. a. 1: Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis.

[3] Sent. lib. II. dist. 15. quaest. 1. a. 2: Duplex est agens, scilicet agens divinum, quod est dans esse, et agens naturale, quod est transmutans.

[4] 1. p. q. 104. a. 1: Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut aer ad solem illuminantem.

Einwirkung [1]. Ist doch das creatürliche Wesen nur insofern das Princip des Seins, als die einzelnen Dinge gerade durch ihre Wesensform das Sein in sich aufzunehmen fähig werden, indessen auch diese Wesensform selber verdankt ihre Verwirklichung einem unmittelbaren göttlichen Einfluss, der ihr Sein hervorbringt. Die Creatur ist sonach bloss *empfänglich* für das Sein, seine *bewirkende* Ursächlichkeit aber ist ausschliesslich Sache Gottes, der es selber den creatürlichen Wesen eingiesst [2].

Was also in den übrigen Geschöpfen eine Gottes*wirkung* ist, ihr wirkliches Sein nämlich, dies ist bei der heiligen Menschheit Christi an sich selber etwas Göttliches. Dass dem so sei, folgert *Alvarez,* die Möglichkeit der Sache vorausgesetzt, mit Recht schon daraus, dass es zur *Verherrlichung des Gottmenschen* gereicht. Denn was immer den übernatürlichen Adel der heiligen Menschheit Christi erhöht; dies *muss* ihr zuerkannt werden. Eine vollkommenere Seinsweise aber (die vollkommenste, wofür eine Creatur überhaupt empfänglich ist) ist unzweifelhaft ihre Theilnahme an dem eigenen Sein einer göttlichen Person, wodurch dieses selber der unmittelbare Grund ihres Bestandes wird. Der Sohn Gottes also hat der persönlich mit ihm vereinigten Menschheit — so will es ihre erhabene Stellung im Reich der Uebernatur — von seinem eigenen Reichthum so viel mitgetheilt, als nur immer möglich ist. Konnte er also, wie der hl. Thomas zeigt, durch sein eigenes persönliches Sein nicht nur ihre creatürliche Persönlichkeit ersetzen, sondern *konnte* er sie überdies in die Gemeinschaft seines eigenen Seins aufnehmen, so *hat* er es gethan [3]. Auch die Ehre der allerheiligsten Jungfrau ist dabei betheiligt.

§. 13. Wie Maria die Mutter Gottes sei.

Nach der Lehre des hl. *Thomas* ist sie es nur dann, wenn aus ihrer mütterlichen Mitwirkung bei der Geburt Christi der

---

[1] Ibid. ad 1: Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis.

[2] 1. p. q. 104. a. 4. ad 2: Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum, sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi.

[3] De incarnat. disp. 14. Nro. 22: Major perfectio et excellentia humanitatis est, quod immediate existat per existentiam Verbi, quam si existeret per propriam et connaturalem existentiam, sic, ut est major perfectio illius, quod subsistat per subsistentiam Verbi, quam si subsisteret per propriam. *Ea vero, quae magis pertinent ad humanitatis Christi perfectionem, competunt ei.* Omnia, quae Verbum potuit supplere immediate per seipsum, de facto supplevit in humanitate; sed potuit supplere non solum subsistentiam creatam, sed etiam existentiam humanitatis creatam; ergo de facto eam supplevit.

Gottmensch hervorgeht [1]. Allein bloss das Sein seiner heiligen Menschheit steht unter ihrem mütterlichen Einfluss, nicht die Gottheit als solche wird dadurch geboren. Dennoch ist, was daraus hervorgeht, nicht etwas bloss Menschliches. Denn die heilige Menschheit Christi besitzt das unter ihrem mütterlichen Einfluss stehende Sein nicht unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes; sonst allerdings wäre der Zielpunkt ihres mütterlichen Einflusses nicht der Gottmensch. Die Natur aber ist nach thomistischer Lehre nicht getrennt von ihrem Sein, sondern nur in Verbindung damit der Zielpunkt der Zeugung [2]. Angenommen also das Sein *dieser* Natur (unbeschadet ihrer wahren Menschlichkeit) beruhe auf etwas Göttlichem; so ist die Frucht der mütterlichen Mitwirkung Mariens bei der Geburt Christi, da seine heilige Menschheit ihrem Sein nach daraus hervorgeht, in der That etwas Menschliches und Göttliches zugleich — der Gottmensch, oder Maria ist die Gottesmutter auf Grund der göttlichen Seinsweise seiner Menschheit selber. Ist dem aber so, dann kann seine menschliche Natur unabhängig von seiner göttlichen Person als seiende nicht einmal gedacht werden, sonst ginge ihr eigenes Sein ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes begrifflich voran. Wäre aber Maria auch dann noch im eigentlichen Sinn die Gottesmutter? Betrachten wir, um hierüber in's Klare zu kommen, das der gottmenschlichen Vereinigung in manchen Punkten analoge Verhältniss zwischen Seele und Leib. Die menschliche Seele wird im Augenblick ihrer Schöpfung durch Gott mit einem Körper vereinigt, um zugleich mit ihm Ein Ganzes zu bilden. Weil aber der sie hervorbringende göttliche Schöpfereinfluss vor Vollendung des menschlichen Ganzen zum Abschluss gelangt, ist nicht dieses selber sein Zielpunkt, sondern die Seele allein. Auf ähnliche Weise ist auch die allerheiligste Jungfrau nicht im eigentlichen Sinn die Gottesmutter, es berühre denn *unmittelbar* ihr mütterlicher Einfluss die menschliche Natur Christi gerade auch als *diesem* Menschen zugehörig, als Eigenthum einer *göttlichen* Person. Man muss sonach mit St. *Fulgentius* (siehe oben) die Empfängniss Christi aus Maria der

[1] 3. p. q. 35. a. 4: Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset filius Dei, vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei.

[2] *Joannes a S. Thoma* curs. theol. in prim. part. D. Thom. disp. 4. a. 3. t. I. pag. 102: Essentia terminat generationem ut subjecta existentiae. Nam existentia non est producta ut quod, sed est id quo essentia redditur producta.

Jungfrau und die Aneignung seiner menschlichen Natur durch eine göttliche Person — in Eins zusammenfassen. Derselbe Mensch, der von Maria empfangen und geboren worden, ist zugleich der Eingeborene Gottes (idem homo non alius conceptus et natus est, quam unigenitus Deus). Die Gottheit kann unmöglich von einem Weibe geboren werden, ausser in persönlicher Verbindung mit einer menschlichen Natur, und ebensowenig kann die Menschheit selber ausser in persönlicher Verbindung mit der Gottheit ohne männliche Mitwirkung geboren werden. Sohin ist die Empfängniss der heiligen Menschheit Christi in dem Masse zum Vollzug gekommen, als sich der Sohn Gottes mit ihr vereinigt hat, um in und mit ihr von einer Jungfrau empfangen zu werden [1]. Von Maria, lehrt *Ferrandus*, ist im eigentlichen Sinn die Gottheit selber geboren worden, die menschgewordene nämlich, nicht bloss also die mit ihr vereinigte Menschheit, sondern durch ihre Vereinigung mit ihr die Gottheit selber (proprie sicut veraciter Maria divinitatem Filii genuit, sed incarnatam . . . nec humanitatem proprie natam sibi divinitas adunavit, sed adunando eam sibi proprie nata est) [2]. Nicht nur wegen der Göttlichkeit der Person Christi, welcher die aus Maria empfangene Natur zugehört, sondern auch wegen des Antheils dieser menschlichen Natur selber an der göttlichen ist dem hl. *Johannes Damascenus* Maria die Gottesmutter (*οὐ μόνον διὰ τὴν φύσιν τοῦ Λόγου, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν θέωσιν τοῦ ἀνθρωπίνου*). Dabei fasst er die drei Dinge in Eins zusammen (*ὡς ὁμοῦ γενέσθαι τὰ τρία*), die Annahme der heiligen Menschheit durch die göttliche Person, ihr wirkliches Sein (*τὴν ὕπαρξιν*), welches ihr demgemäss nicht unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Logos zukommt, und drittens ihre Theilnahme an seiner göttlichen Natur. Beides, setzt er hinzu, wurde auf wunderbare Weise *zugleich* gewirkt, die Empfängniss des Logos und dass die menschliche Natur in Ihm ihr Sein hatte; denn in Ihm, folglich abhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes, ist ihr Sein seit dem ersten Augenblick ihrer Empfängniss (*διὰ τὸ ἐξ ἄκρας συλλήψεως ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ τὴν ὕπαρξιν ἐσχηκέναι*) [3]. Auch

---

[1] De incarnat. et grat. cap. 3: Neque enim in utero sanctae illius et matris et virginis illa spiritualis et ex Deo Patre sine initio genita Verbi Dei natura poterat absque carne temporaliter concipi, sicut nec caro sine Verbi Dei unitione potuit aliquatenus, nullius viri coitu seminata, in intimo vulvae virginalis innasci. Hanc ergo carnem tunc ex se natura virginis concipientis exhibuit, cum in eam Deus concipiendus advenit.

[2] Epist. ad Anatol. Nro. 17. Galland. t. XI.

[3] De fid. orth. lib. III. cap. 12. pag. 224.

dem hl. *Maximus* erstreckt sich der mütterliche Einfluss der seligsten Jungfrau bis auf die Vereinigung der von ihr geborenen menschlichen Natur mit dem Worte Gottes, das selber auf unaussprechliche Weise aus ihr empfangen ist (*ἐξ αὐτῆς κατὰ σύλληψιν ἄῤῥητον*), und unter ihrer mütterlichen Einwirkung darauf ist es Fleisch geworden. Auch nicht einen einzigen Augenblick (*κἂν ὡς ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*) ist die heilige Menschheit Christi in ihrem Werden von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes unabhängig und daher getrennt von ihm gar nicht denkbar [1].

Bei dieser Auffassung also ist die seligste Jungfrau desshalb die Gottesmutter, weil das von ihr Geborene nicht unabhängig von seiner persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes zum Sein gelangt, ihr mütterlicher Einfluss darauf ist davon unabhängig gar nicht denkbar. Dagegen meint *Vasquez*, die Würde einer Gottesmutter komme ihr nicht unmittelbar wegen ihrer Mitwirkung bei der Geburt Christi zu, da, was sie selber dabei thut, lediglich auf die Setzung eines *menschlichen* Seins gerichtet sei, sondern bloss wegen der nachträglichen Verbindung dieses Seins (der begrifflichen Ordnung nach) mit einem göttlichen sei sie die Gottesmutter [2]. Dass die heilige Menschheit Christi unabhängig von ihrer Vereinigung mit der göttlichen Person das Sein habe — denn nur so kann sie als schon *zuvor* seiende, wie Vasquez will [3], gedacht werden — widerstreitet wie den Vätern (siehe oben), so der ausdrücklichen Bestimmung des hl. *Thomas*. Zwar ist Gott durch Aneignung dessen, was des Menschen ist, im eigentlichen Sinne Mensch geworden, nicht aber auch umgekehrt ist ein Mensch Gott geworden, denn das Menschliche Christi besitzt nicht das Sein vor seiner Annahme durch die göttliche Person, noch wird seine hl. Menschheit zuvor von Maria geboren und hintennach erst das persönliche Eigenthum Gottes. Sonst wäre sie schon vor ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine *Person*, denn eine vernünftige Natur ist ohne persönlichen Abschluss für das Sein gar

---

[1] Ad Joann. cubicul. de rect. ecl. Dei decret. t. II. pag. 287.

[2] Comment. in tert. part. S. Th. disp. 71. cap. 3: Necessarium non fuit ut Beata Virgo communicaret humanitati existentiam Verbi, per quam existeret, neque etiam obstitit, quod humanitas producta fuerit a Virgine cum propria existentia, quia hoc ipso quod illa existentia virtute Dei unita fuit Verbo, factus est Deus homo et homo dictus est Deus, ac proinde Beata Virgo appellata est mater Dei.

[3] L. c.: Dico, quamvis generatio terminetur ad esse creatum naturae genitae, nempe humanitatis in Christo, et ita *prius intelligatur humanitas genita quam assumpta*, nihilominus Deum esse filium Virginis.

nicht empfänglich. Indessen lehrt der Glaube nur Eine Person in Christus, noch ist durch die Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes ihre bereits vorhandene menschliche Persönlichkeit zerstört worden. Daher steht St. Thomas nicht an, zu erklären, dass es geradezu dem Glauben widerstreite, von der heiligen Menschheit Christi zu lehren, sie sei zuvor von Maria empfangen und dann erst persönlich mit Gott vereinigt worden [1]. Damit will er allerdings zunächst nur beweisen, dass die Empfängniss Christi und die Aufnahme seiner menschlichen Natur in die persönliche Gemeinschaft Gottes *der Zeit nach* zusammenfalle. Dennoch wird durch seine Gründe auch ihr Zusammenfallen der Causalität nach, ihre begriffliche Untrennbarkeit dargethan, und dass sonach die Empfängniss Christi vor der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott nicht nur nicht thatsächlich erfolgt, sondern auch nicht einmal denkbar sei. Oder ist es etwa denkbar, dass seine heilige Menschheit unabhängig von seiner göttlichen Person das Sein für sich besitze, gesetzt auch, sie würde noch in demselben Augenblick ihr persönliches Eigenthum? Weil die menschliche Natur nach thomistischer Lehre nur als persönliche für das Sein empfänglich ist, desshalb ist sie unmöglich unabhängig von ihrem persönlichen Abschluss der Zielpunkt ihrer Empfängniss [2]. Gesetzt also, die seiner menschlichen Natur ihr Sein vermittelnde Empfängniss Christi falle mit ihrer Aufnahme in die persönliche Gemeinschaft des Sohnes Gottes allein der Zeit nach zusammen, ohne davon ursächlich abzuhängen, so müsste, wenigstens nach

---

[1] 3. p. q. 33. a. 3: Proprie dicimus, Deum factum esse hominem, non autem proprie dicimus, quod homo factus sit Deus, quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem praeexistit quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi Dei, quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanae naturae et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae vel alicujus partis ejus Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta a Verbo Dei.

[2] Sent. lib. III. dist. 2. quaest. 2. a. 3. solut. 1: Nulla natura habet esse nisi in supposito suo; non enim humanitas potest esse nisi in homine; unde quidquid est in genere substantiae per se existens, rationem hypostasis habet vel suppositi; et quia unio divinitatis et humanitatis fit in hypostasi, ideo non potest esse ut quod assumptum est, prius fuerit quam assumeretur, nisi forte poneretur, quod assumptio rationem hypostasis rei assumptae tolleret, quod est inconveniens: hoc enim sine corruptione assumpti accidere non posset.

thomistischer Lehre, um eine zweite Person in Christus zu vermeiden, eine Zerstörung seiner menschlichen Persönlichkeit Statt finden, wenn auch im Augenblick ihres vollendeten Abschlusses selber, wogegen dieselben Gründe sprechen, wie gegen das zeitliche Vorangehen einer eigenen Persönlichkeit der heiligen Menschheit Christi. Auch gegen ein bloss begriffliches Vorangehen ist daher die Bemerkung des hl. Thomas gerichtet, dass die seligste Jungfrau nicht die Gottesmutter wäre, wenn die Empfängniss oder Geburt des von ihr stammenden Menschen, bevor er der Sohn Gottes ist, zum *Abschluss* käme [1]. Eben dadurch, dass der Sohn Gottes die heilige Menschheit Christi zur seinigen gemacht hat, ist sie zum Sein gelangt, ihre persönliche Annahme durch ihn ist sohin zugleich ihr Entstehen, und nicht anders denn als *seine* Natur hat sie die seligste Jungfrau, die desshalb die Gottesmutter ist, hervorgebracht. Diese Würde derselben kann allerdings aus der sogenannten communicatio idiomatum gültig gefolgert werden. Vermöge derselben werden die Erfahrungen der heiligen Menschheit Christi (ihre Geburt) der göttlichen Person als ihrem Inhaber zugeschrieben und umgekehrt was Gottes ist, dem Menschen Christus (der menschgewordenen göttlichen Person), allein die Berechtigung dazu beruht auf der persönlichen Gemeinschaft seiner heiligen Menschheit mit dem Sohne Gottes, diese also ist dabei vorausgesetzt. Nach Vasquez hingegen geht die Einwirkung der seligsten Jungfrau auf die heilige Menschheit Christi, wodurch sie seine Mutter ist, ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes voran. Ist also diese Vereinigung die nothwendige Voraussetzung

---

[1] Ich sage: zum Abschluss. Denn nur dass die heilige Menschheit Christi vor ihrer Annahme durch den Sohn Gottes nicht ihren Vollbestand habe, behaupten wir, nicht, dass sie in *keinem* Betrachte ihrer Assumtion vorangehe. Denn diese setzt ihren Gegenstand (die menschliche Natur Christi) voraus, allein nur insoweit, als nothwendig ist, damit sie für ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes empfänglich werde. Dies aber ist sie nach thomistischer Lehre der begrifflichen Ordnung nach vor ihrem *Sein*, weil desselben erst mittelst ihrer Persönlichkeit theilhaftig, und folglich besitzt es die hl. Menschheit Christi auf Grund ihrer Gemeinschaft mit einer göttlichen Person. Sie geht daher nicht ihrem Sein nach ihrer Assumtion voran, sondern als blosses *Wesen* oder bloss mit der *Tendenz* zum Sein. In diesem Sinn redet unzweifelhaft der hl. Thomas (in Gemässheit seiner Grundanschauung) von einem Sein der menschlichen Natur Christi, das ihrer Assumtion begrifflich vorangeht. Quamvis illud quod non est, non possit assumi, tamen possibile est, ut in eodem instanti, in quo esse habet, assumatur, ut sic esse rei assumptae (ihr *wesentliches* Sein oder ihr Wesen mit der *Tendenz* zum Sein) non praecedat assumptionem tempore, sed natura (ibid. ad 1).

der communicatio idiomatum, so darf sich Vasquez nicht auf *sie* berufen, um darzuthun, wie auch nach *seiner* Auffassung die seligste Jungfrau schon auf Grund ihrer mütterlichen Mitwirkung bei der Geburt Christi die Gottesmutter sei.

Mit der Lehre des hl. Thomas, dass ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes auf das Werden der heiligen Menschheit Christi ursächlich einwirke, steht die andere Aeusserung desselben nicht in Widerspruch, dass, was mit einem Andern vereinigt werden soll, nothwendig seiner Vereinigung mit ihm vorangehe (illud quod assumitur, oportet praeintelligi assumptioni) [1]. Daraus folgt keineswegs, dass nach thomistischer Lehre die heilige Menschheit Christi ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes *auch ihrem Sein nach* nothwendig vorangehe. Als Gegenstand der Assumtion geht sie ihr allerdings in einem gewissen Betrachte voran. Dies kann sie aber so, dass sie dabei nur ihrem *Wesen* nach, nicht auch in ihrem *Sein,* von ihrer Assumtion unabhängig ist. Die Trennbarkeit von Sein und Wesen vorausgesetzt, ist dies ganz unbestreitbar. Dann nämlich ist die Vorstellung zulässig, dass die heilige Menschheit *nur* ihrem Wesen nach ihrer Assumtion vorangehe, ihr Sein dagegen erst durch sie erhalte. Die ihr das Dasein gebende göttliche Schöpferthat (beziehungsweise ihre Zeugung) ist allerdings ein von ihrer assumptio verschiedener Act, weil ihr Zielpunkt ein verschiedener ist, und darauf eben beruht der Unterschied der einzelnen Acte von einander [2]. Die Assumtion nämlich ist auf die Vereinigung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen Person gerichtet, nicht wie die Schöpfung oder Zeugung auf die Verwirklichung eines creatürlichen Wesens [3]. Durch ihre Schöpfung oder Zeugung aber wird die heilige Menschheit Christi keineswegs für sich allein der Inhaber eines eigenen Seins; sondern dadurch bloss als menschliches *Wesen* hergestellt, und als dieses ist sie nicht selber der Inhaber des Seins, sondern nur geeignet, ihm eine gewisse Bestimmtheit zu geben (es zu einem menschlichen zu machen). Hierauf also beschränkt sich der von ihrer assumptio verschiedene, schöpferische Einfluss Gottes auf die heilige Menschheit; denn das Sein selber, weil dafür erst nach ihrem *persönlichen* Abschluss empfänglich, empfängt sie erst durch ihre

---

[1] 3. p. q. 4. a. 2.

[2] 1. p. q. 77. a. 3: Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti . . . Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus.

[3] 3. p. q. 2. a. 8: Dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio.

persönliche Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, dessen Sein dadurch auch das eines Menschen wird. So geht die heilige Menschheit nur ihrem *Wesen* nach ihrer assumtio voran, wobei selbstverständlich nur von einer begrifflichen Aufeinanderfolge die Rede ist, denn ihre assumtio ist zugleich die Ursache ihres *Seins* und sie desselben nur insoweit theilhaftig, als sie das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes ist. Aber wie? Ist es nicht Sache der Schöpfung, den Dingen das Sein zu geben? Allerdings. Indessen bewirkt die Schöpfung, wie auf ihre Weise die Zeugung, in den Dingen ausser ihrem Sein auch ihr Wesen, bei der heiligen Menschheit aber bringt sie nur dieses hervor, denn gleichwie bei Christus die menschliche Persönlichkeit durch die des Sohnes Gottes ersetzt wird, so wird es auch das eigene (substantielle) Sein seiner menschlichen Natur durch das seinige, ist doch die vernünftige Natur erst nach ihrem persönlichen Abschluss für das Sein empfänglich, und folglich ist die heilige Menschheit Christi, wenn keine Person für sich, auch nicht der *Inhaber* eines eigenen Seins. Obschon indessen die heilige Menschheit ihrem *Wesen* nach ihrer Assumtion vorangeht, weil sonst unmöglich ihr Gegenstand, so darf man doch nicht sagen, dass auch ihre Erzeugung ihrer Assumtion vorangehe, auch nicht einmal nur der begrifflichen Ordnung nach geht sie ihr voran. Denn durch die blosse Herstellung ihres Wesens [1] ist der Begriff ihrer Erzeugung nicht erschöpft; man muss dazu noch das Sein hinzunehmen, welches aber die heilige Menschheit erst mittelst ihrer Assumtion empfängt, und dies ist der Grund, wesshalb wir uns gegen die Ansicht des Vasquez erklärt haben, dass die heilige Menschheit zuvor gezeugt und dann erst das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes werde. Zwar ist die Zeugung der heiligen Menschheit, als *Act* in's Auge gefasst, von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes verschieden und geht ihr begrifflich voran, ihr Ergebniss aber, das neugeborene Kind, ist unabhängig von seiner persönlichen Aneignung durch den Sohn Gottes ganz undenkbar, denn gezeugt oder der Zielpunkt des Zeugungsactes ist es nicht ohne sein persönliches Sein, dies aber erlangt es nur durch seine persönliche Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Ist es indessen für seine persönliche Vereinigung mit ihm vor seiner Zeugung überhaupt empfänglich? Diese Instanz ist keine, sowie man die Möglichkeit einer zweifachen Betrachtungsweise der Zeugung in's Auge fasst. Man kann sie entweder als schon vollendet betrachten (in facto

---

[1] Das concrete Wesen ist gemeint, nicht bloss die Idee des Menschen.

esse), oder als blosses Werden, blosse Tendenz zur Herstellung eines Seins (in fieri). Nur in diesem Betracht, nicht in jenem, geht sie der assumtio voran, und durch diese greift der Sohn Gottes selber in den Zeugungsprocess dadurch ein, dass er dem daraus hervorgehenden menschlichen *Wesen,* durch Aufnahme in die Gemeinschaft seiner eigenen Persönlichkeit, seinen letzten *persönlichen* Abschluss verleiht und mittelst desselben auch eine Theilnahme an seinem eigenen Sein. Bei der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus — dieser Gedanke muss ihrer begrifflichen Bestimmung als Leitstern voranleuchten — findet kein Fortschritt eines Niedern zum Höhern Statt, keine nachträgliche Erhebung der vorausbestehenden menschlichen Natur auf die Stufe der Gottmenschlichkeit (was der Gedanke Photins wäre), sondern vielmehr eine Herablassung des in sich selber vollkommenen Wortes Gottes zur Unvollkommenheit der die seinige gewordenen menschlichen Natur [1].

Daran reiht sich eine andere Frage, ohne deren Lösung ein richtiges Verständniss der Person Christi unmöglich ist. Gegen die im vorigen Paragraphen vorgetragene Lehre nämlich, welche die nothwendige Voraussetzung der thomistischen Auffassung der Gottesmutter ist, wird die nachstehende Einwendung gemacht. Ist nach thomistischer Lehre die persönliche Gemeinschaft der heiligen Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes eine Theilnahme an seinem eigenen Sein, und begreift St. Thomas das Sein der drei göttlichen Personen als Eines (tres personae non habent nisi unum esse); — ist dann die heilige Menschheit Christi, wenn sie auf Grund ihrer Theilnahme an dem eigenen Sein des Sohnes Gottes, welches mit dem des Vaters und des hl. Geistes ein und dasselbe ist, persönlich mit dem Sohne Gottes Eins ist, nicht eben so gut, wie *sein* persönliches Eigenthum, auch dem Vater und dem hl. Geiste persönlich zugehörig?

§. 14. Obschon sich bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes seine göttliche Natur mit einer menschlichen vereinigt, so ist doch allein der Sohn, nicht zugleich der Vater und der hl. Geist, Mensch geworden.

Dass von den drei göttlichen Personen allein die des Sohnes Mensch geworden sei, ist die ausdrückliche Lehre des elften Concils

---

[1] Ibid. q. 33. a. 3. ad 3: In mysterio incarnationis non consideratur ascensus quasi alicujus praeexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem ... ; sed potius consideratur ibi descensus secundum quod perfectum Dei Verbum imperfectionem naturae nostrae sibi assumpsit.

von Toledo (de his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum credimus assumpsisse)[1], und schon zuvor hatte dasselbe die fünfte allgemeine Synode (can. 10) ausgesprochen, mit der Bestimmung nämlich, unser dem Fleische nach gekreuzigter Herr Jesus Christus sei Einer aus der allerheiligsten Dreieinigkeit, denn diese Auffassung setzt nothwendig voraus, dass die heilige Menschheit Christi allein der Person des Sohnes zugehöre. Die zwei andern Personen sind bloss (zugleich mit dem Sohn) die *bewirkende* Ursache der Menschwerdung Gottes; so das cap. Firmiter: Unigenitus Dei Filius a tota trinitate communiter incarnatus. Dies entnimmt das Concil von Toledo aus der Untrennbarkeit des göttlichen Wirkens nach Aussen (inseparabilia sunt opera trinitatis). Dass aber das Werk der Menschwerdung Gottes der gesammten Trinität *bloss* in diesem Sinn, d. h. allein rücksichtlich ihres *ursächlichen* Einflusses darauf, zuzuschreiben sei, will der aus Pseudodionysius in das sechste allgemeine Concil (achte Sitzung) aufgenommene Ausspruch, bei der menschlichen Thätigkeit Christi (sowie der Menschwerdung Gottes überhaupt) seien der Vater und der hl. Geist allein dem gütigen und barmherzigen Willen nach betheiligt, d. h. nur durch ihr wirksames Wollen derselben oder als ihre bewirkende Ursache[2]. Dem Sohne nämlich — so erklärt dies Verhältniss die Synode von Toledo — kommt seine Menschwerdung gerade in *dem* Betrachte zu, in dem er sich als eigene Person vom Vater und hl. Geist unterscheidet. Er hat sich mit der zur seinigen gemachten menschlichen Natur in der Besonderheit seiner Person und nicht der Einheit seiner göttlichen Natur nach vereinigt, in das dem Sohne Eigenthümliche hat er sie aufgenommen, nicht in das Gemeinsame der drei Personen (solus Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune trinitati).

Der Sohn aber unterscheidet sich gerade dadurch als eigene Person vom Vater und hl. Geist, dass er die ihnen gemeinsame göttliche Natur auf eine besondere, nur ihm eigene Weise besitzt. Besitzt er also auf dieselbe, ihm ausschliesslich zukommende Weise

---

[1] Ausserdem die Bestimmung: Ita cum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non tamen dicimus, ut hujus trinitatis unitatem Maria virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit.

[2] Mansi t. XI. pag. 372: *Τούτοις γὰρ ὁ Πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα κατ' οὐδένα κεκοινώνηκε λόγον, εἰ μή που τίς φαίη κατὰ τὴν ἀγαθωπρεπῆ καὶ φιλάνθρωπον βούλησιν.*

auch eine menschliche Natur; so ist offenbar er allein ihr Inhaber, nicht zugleich der Vater noch der hl. Geist, weil sie das, wodurch die menschliche Natur die seinige wird, nicht mit ihm gemein haben [1]. Dem Sohne Gottes also als *seine* Natur zugehörig ist sie gerade auf Grund ihrer Theilnahme an seinem eigenen *persönlichen* Sein, wodurch er eine eigene, vom Vater und vom hl. Geist unterschiedene Person ist. Weil sie aber das *persönliche* Eigenthum des Sohnes Gottes ist, wird die heilige Menschheit Christi von demselben persönlichen Gegensatze, in dem er selber zu den zwei andern göttlichen Personen steht, auf ihre Weise mitberührt. Sie nimmt zwar vermöge ihrer innigsten Verbindung mit der göttlichen Natur an der ganzen Fülle ihres Reichthums Theil, allein diese Theilnahme, weil ausschliesslich auf ihrer *persönlichen* Vereinigung mit dem Sohne Gottes beruhend, entspricht nothwendig der besondern Weise, wie von ihm selber die göttliche Natur besessen wird. Diese besondere Weise aber, die göttliche Natur zu besitzen, wodurch sich der Sohn als eigene Person gestaltet, bildet zu derjenigen Weise, wie sie vom Vater und hl. Geiste besessen wird, bekanntlich einen *Gegensatz*, und daher erstreckt sich die Vereinigung der heiligen Menschheit Christi mit der göttlichen Natur, wenn sie durch die *Persönlichkeit* des Sohnes vermittelt ist, unmöglich bis auf diejenige Seins*weise* der göttlichen Natur, die eben durch ihren Gegensatz zu der Seinsweise des Sohnes die Ursache davon ist, dass er sich als eigene Person von den zwei andern abschliesst. Mit andern Worten: die Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen kommt nicht gerade auch in *dem* Betrachte zur Geltung, in dem die göttliche Natur durch eine besondere, von dem Sohne *nicht* getheilte Seinsweise, ja in persönlichem Gegensatze zu ihm, die Personen des Vaters und des hl. Geistes bildet. Sonach ist die heilige Menschheit Christi zwar mit der göttlichen *Natur* vereinigt, nicht jedoch mit den *Personen* des Vaters und des hl. Geistes als solchen, weil eben das *persönliche* Eigenthum des Sohnes; nur er also, nicht aber der Vater noch der hl. Geist, ist Mensch geworden.

Dies ist die Antwort auf die oben berührte Schwierigkeit. Weil in die persönliche Gemeinschaft des Sohnes Gottes aufgenommen, ist zwar die hl. Menschheit Christi desselben *Seins*, das

---

[1] 3. p. q. 3. a. 6: Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturae, sed solum a communione ejusdem personae.

der Sohn mit dem Vater und dem hl. Geiste gemein hat, theilhaftig, nicht aber derselben Seins*weise*, denn ihre Seinsgemeinschaft mit dem Sohne ist durch seine Persönlichkeit vermittelt, diese aber bildet zu der Seinsweise des Vaters und des hl. Geistes einen Gegensatz. Um daher zu zeigen, wie die menschliche Natur Christi, obschon an dem göttlichen Sein Theil nehmend, dennoch nicht das persönliche Eigenthum der drei göttlichen Personen, sondern nur das des Sohnes sei, braucht man nicht mit *Suarez* den realen Unterschied der göttlichen Personen von einander auch auf ihr Sein auszudehnen und es demgemäss als ein dreifaches zu begreifen [1]. Diese Lehre widerstreitet der deutlichen Ansicht des hl. *Thomas*, wie aus einer früher mitgetheilten Aeusserung desselben erhellt (3. p. q. 17. a. 2. ad 3). Das Sein, erinnert er ausserdem, eignet dem Wesen, zumal in Gott, der seinem Wesen nach das Sein ist; man darf also in Ihm, weil sein Wesen Eines ist, auch nur ein einziges Sein annehmen. Die Beziehungen der göttlichen Personen zu einander, worauf ihr realer Unterschied beruht, fügen zu dem Sein seines Wesens kein neues hinzu. Sonst wäre Gott aus ihnen und seinem Wesen zusammengesetzt und ihr Sein nur ein accidentales, wovon das Eine so unstatthaft wie das Andere ist. Die Regel also, dass die Mehrheit der Personen ein mehrfaches Sein und eine numerische Verschiedenheit des Wesens nach sich ziehe, findet auf Gott keine Anwendung [2]. Denn das Sein Gottes verhält sich zu seinem Wesen wie das göttliche Denken zu seinem Geiste, und folglich ist wie sein Denken auch das Sein desselben nur Eines, auch das persönliche Sein Gottes oder das Sein der innergöttlichen Wechselbeziehungen, denn dieses

---

[1] Comment. in tert. part. S. Thom. disp. 11. sect. 2. Nro. 5: Unaquaeque relatio divina ut sic existit propria existentia relativa ratione tantum distincta ab existentia absoluta; unde fit ut in tribus personis sint tres existentiae relativae realiter inter se distinctae.

[2] De potent. quaest. 9. a. 5. ad 19: Nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse; cum esse semper ad essentiam pertineat, et praecipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem, quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum sicut et diversitas essentiae in rebus creatis. Neutrum autem in divinis. Auch hier ist das esse essentiae und das esse actualis existentiae, wovon „beim hl. Thomas nirgends die Rede" sein soll, ausdrücklich unterschieden.

ist kein anderes wie das seines Wesens [1]. Sind doch jene Wechselbeziehungen, durch welche die göttlichen Personen gebildet werden, obschon daraus unter ihnen selber wegen des Gegensatzes, worein sie dadurch zu einander gerathen, ein realer Unterschied entsteht, mit dem göttlichen Wesen, weil zu ihm in keinem Gegensatz stehend, der Sache nach Eins, und nur unser *Begriff* davon ist ein verschiedener. Ist daher Alles, was durch diesen Gegensatz der innergöttlichen Wechselbeziehungen, der die einzige Quelle einer Mehrheit in Gott bildet, unberührt bleibt, nothwendig in ihm Eines; so ist auch das Sein Gottes, weil Sache seines Wesens und folglich dem Einfluss jenes Gegensatzes entrückt, kein zweifaches, sein persönliches Sein kein anderes als das seines Wesens, sondern dieses selber ist der Grund seiner (dreifach unterschiedenen) persönlichen Gestaltung [2]. Dass der persönliche *Unterschied* in Gott kein mehrfaches Sein desselben begründe, weil das göttliche Sein Sache seines Wesens sei, diesen Gedanken, der mehr als ein Mal in seinen Schriften wiederkehrt [3], entnimmt der englische Lehrer daraus, dass die göttlichen Personen nichts Anderes sind, als innergöttliche, durch ihren Gegensatz von einander unterschiedene Beziehungen oder *Relationen.* Denn die Beziehung verdankt ihr Sein dem durch sie auf ein Anderes Bezogenen. Dies ist aber bei den innergöttlichen Beziehungen, wodurch die göttlichen Personen gebildet werden, das göttliche Wesen, und sie selber sind an sich betrachtet nichts Anderes als dieses Wesen in seinen immanenten Beziehungen. Sind sie daher mit ihm der Sache nach Eins, so ist auch ihr Sein dasselbe wie das seinige, unbeschadet indessen ihres realen Unterschiedes, welcher ja nicht aus ihrem Sein, sondern vielmehr aus ihrem *Gegensatz*

---

[1] Ibid. quaest. 8. a. 2. ad 11: In divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus, et propter hoc sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis et aliud essentiae.

[2] Ibid. quaest. 2. a. 6: In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quae reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione differens; nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum, quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt quod in divinis est duplex esse, essentiale et personale. Omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiae.

[3] De verit. quaest. 1. a. 5. ad 19: Quamvis autem in divinis ponantur plures personae vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi unum esse, quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur.

zu einander entspringt [1]. Dass das persönliche Sein Gottes und das seines Wesens ein und dasselbe sei, folgert ausserdem St. Thomas aus der göttlichen Einfachheit; denn sie widersetzt sich der Annahme, dass in Gott etwas sei, was nicht sein Wesen ist. Begreift man daher die göttlichen Personen als innergöttliche, in einem Gegensatz zu einander stehende Beziehungen, so ist damit keine Beziehung derselben auf das göttliche Wesen gemeint, denn mit ihm sind sie vielmehr dem Sein und der Sache nach Eins; in einer Beziehung, die immer in der Richtung auf ein Anderes Statt findet, stehen sie nur zu einander, wesshalb auch nur zwischen ihnen selber ein *realer* Unterschied besteht, nicht zwischen ihnen und dem göttlichen Wesen, wovon sie vielmehr nur dem *Begriffe* nach unterschieden sind, sofern das göttliche Wesen unter einem zweifachen Gesichtspunkt in Betracht kommt, bald nämlich mit Rücksicht auf einen in ihm selber vorhandenen Gegensatz (die innergöttlichen Beziehungen), bald abgesehen hievon (das göttliche Wesen als solches) [2]. Allerdings ist die Annahme dreier Seienden in Gott in einem gewissen Sinne (das Wort als Adjectiv genommen) zulässig, da in ihm drei Personen und folglich drei verschiedene Inhaber des Seins sind; dies selber aber ist nur Eines, sonst müssten im Widerspruch mit dem Symbol. Athanas. in Gott drei Ewige und drei Unerschaffene (im substantiven Sinn) angenommen werden, jede einzelne Person nämlich hätte durch ihr eigenes Sein, wenn ihr dies mit den zwei andern Personen

---

[1] Quodlib. 12. a. 1: Veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio, quae est secundum relationes oppositas; relatio autem sicut et quaelibet forma habet esse ex comparatione ad illud cui inest; unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quae refertur; sed distinguitur solum ex parte ejus cui opponitur, et ex hac parte non consideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus, et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentiale.

[2] 1. p. q. 28. a. 2: Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem.

nicht gemein wäre, für sich allein ihre eigene Ewigkeit und Unerschaffenheit[1].

Das richtige Verständniss der Menschwerdung Gottes, erinnert St. Thomas, bedingt vor Allem eine klare Vorstellung von dem Princip, sowie dem Zielpunkt der dadurch bewirkten Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott. Beides aber, ihr Princip und ihr Zielpunkt — ist Gott als persönliches Wesen, jenes, weil die Menschwerdung Gottes die Wirkung einer göttlichen That und das Handeln Sache der Person ist; dieses aber (ihr Zielpunkt) ist desshalb eine göttliche Person, weil die mit Gott vereinigte menschliche Natur zugleich mit ihm ein und dieselbe Person bildet, nicht Eine Natur (unio facta est in persona)[2]. Die bewirkende Ursache jener Vereinigung, da sie das Werk göttlicher Kraft ist, war die göttliche Natur unmittelbar an sich (secundum se ipsam), nicht aber kann sie so auch als ihr Zielpunkt betrachtet werden. Dies ist sie vielmehr nur *mittelst* der Person, worin sie miteingeschlossen ist, weil der Sache nach mit ihr Ein und dasselbe (esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae, in qua consideratur). Desshalb kann man in einem gewissen Sinne allerdings sagen, die göttliche Natur habe sich mit einer menschlichen, nämlich um mit ihr Eine *Person* zu bilden, vereiniget, in welchem Sinne die Alten auch wohl die göttliche Natur selber als menschgewordene bezeichnen[3]. Denn besteht zwischen der göttlichen Natur als solcher und dem Sohne Gottes kein persönlicher Unterschied, so wird die menschliche Natur, wenn mit diesem, auch mit *ihr* vereiniget (mit der göttlichen Natur), obschon bloss dem Sohne als sein persönliches Eigenthum zugehörig. Zwar ist, dass sie dieses werde, wie früher gezeigt worden, auch das Werk des Vaters; dennoch wird sie dadurch keineswegs auch mit *ihm* persönlich vereiniget, da er sich als eigene Person vom Sohne unterscheidet[4]. Sohin ist bei der

---

[1] Ibid. q. 39. a. 3: Ea vero, quae significant essentiam adjective, praedicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes vel tres sapientes aut tres aeternos et increatos et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum, ut Athanasius dicit in symbolo fidei.

[2] 3. p. q. 3. a. 1.

[3] Ibid. a. 2: Secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam, et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata.

[4] Ibid. ad 1: Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi, et ideo in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi,

Menschwerdung Gottes der *Act* der Assumtion der menschlichen Natur den drei Personen gemeinsam, ihr *Zielpunkt* hingegen bloss Eine Person (id, quod est actionis in assumtione, commune est tribus personis, sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii) [1].

Dass eine göttliche Person für zwei verschiedene Naturen sei, was überhaupt Sache der Person ist, d. h. der Grund ihres Fürsichseins, hiezu befähiget sie ihre Unendlichkeit [2]. Diese aber ist bloss die nothwendige Voraussetzung, damit sie der Inhaber zweier verschiedenen Naturen sein könne, nicht unmittelbar das, wodurch sie einer menschlichen Natur ihren persönlichen Abschluss gibt und sie zur ihrigen macht. Denn die Unendlichkeit ist ein göttliches Wesensattribut und eignet daher auf gleiche Weise den drei Personen; sohin würde die menschliche Natur Christi, wenn ihre persönliche Aneignung durch den Sohn Gottes die unmittelbare Wirkung seiner Unendlichkeit wäre, ausser ihm auch dem Vater und dem hl. Geist persönlich zugehören. Seine Unendlichkeit ist daher bloss die nothwendige Bedingung, damit sich der Sohn Gottes eine menschliche Natur zu eigen mache; ihre Aneignung selber aber kommt durch etwas, das ihm ausschliesslich eignet [3], durch seine Persönlichkeit, — zum Vollzug. Und eine *unendliche* Persönlichkeit war hiezu desshalb nothwendig, weil die Wirksamkeit einer bloss endlichen Persönlichkeit über die dadurch zum Abschluss gebrachte endliche Natur nicht hinausreicht. Durch die Natur, welcher das Sein zugehört, wird nicht nur es selber, sondern auch die Persönlichkeit begränzt; sie erweist sich daher als solche, als Princip des persönlichen Seins, nur innerhalb der Gränzen ihrer eigenen Natur und vermag es für keine fremde zu sein. Obschon nämlich die Persönlichkeit einerseits die Vollendung der Natur ist, die erst als persönlich abgeschlossen für das Sein empfänglich ist, so ist dennoch die Persönlichkeit andererseits auch von der Natur abhängig, weil erst durch sie ihre speci-

---

dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum Patris et Verbi, et ideo non potest dici proprie, quod Pater assumat naturam humanam.

[1] Ibid. a. 4.

[2] Ibid. a. 1. ad 2: Hoc autem est proprium divinae personae propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

[3] Per id, quod est proprium Filii, um mit dem Concil von Toledo zu sprechen.

fische Bestimmtheit erhaltend, und ihre Vollkommenheit richtet sich daher nach der ihrigen. Die Wirksamkeit einer göttlichen Persönlichkeit reicht sohin gerade so weit wie die der göttlichen Natur, und da in dieser die Vollkommenheit jeder creatürlichen Natur enthalten ist, so vermag sie (die göttliche Persönlichkeit) für jede dafür empfängliche Natur dasselbe zu leisten, was sie in Bezug auf die göttliche ist. Wie sich diese durch sie als eigene Person gestaltet, kann sie auch zu einer aussergöttlichen Natur in ein Verhältniss treten, wodurch diese das Eigenthum einer göttlichen Person wird.

Dass übrigens die hl. Menschheit Christi, obschon allein dem Sohne Gottes persönlich zugehörig, gleichwohl des ganzen Reichthums göttlicher Natur, insoweit diese den drei göttlichen Personen gemeinsam und sie dafür empfänglich ist, theilhaftig sei, hat das *Tridentinum* mittelst der Bestimmung ausgesprochen, es sei im Sacramente der Eucharistie auch die Gottheit wegen ihrer wunderbaren persönlichen Vereinigung mit dem Leibe und der Seele Christi gegenwärtig (divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem) [1]. Auch die hl. *Schrift* kennt eine leibhaftige Inwohnung der Fülle der Gottheit in Christo (Kol. 2, 9). In ihm hat *Gott* die Welt mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19), und der hl. *Thomas* gibt dieser innigsten Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi mittelst der bekannten Bestimmung einen Ausdruck, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes werde sein ewiges Sein, das die göttliche Natur selber ist, das Sein eines Menschen (illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis).

Auch die Väter denken nicht anders, denn die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ist ihnen eine *Mischung* (*κρᾶσις*, mistio). Christus, lehrt z. B. *Tertullian*, wird als ein mit Gott vermischter Mensch geboren (nascitur homo Deo mixtus) [2]. Er hat in sich selber Gott und Mensch vermischt, d. h. auf's innigste geeiniget (miscente in semetipso hominem et Deum) [3]. Nicht anders redet der hl. *Cyprian* (Deus cum homine miscetur) [4], und nach *Novatian* ist Christus gerade dadurch der Gottmensch, dass seine menschliche Natur bei ihrer Annahme durch den Logos

---

[1] Sess. XIII. cap. 3.

[2] Apolog. cap. 21. op. ed. Oehler t. I. pag. 199. cfr. De carne Christi cap. 15. t. II. pag. 452.

[3] Advers. Marcion. lib. II. cap. 17. t. II. pag. 118.

[4] De idolorum vanitat. op. Paris 1726. pag. 228.

mit dessen Gottheit vermischt wurde (divinitate Sermonis in ipsa concretione permixta)[1]. *Origenes* begnügt sich nicht mit dem Bekenntniss einer Gemeinschaft des Sohnes Gottes mit der von ihm angenommenen menschlichen Natur; sie ist vielmehr mit ihm Eins, mit ihm vermischt, ja, durch die Theilnahme an seiner Gottheit, selber gewissermassen zum Gott geworden (*εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι*)[2]. Dies war aber keine Verschmelzung der menschlichen Natur mit der göttlichen, wodurch sie eine wahrhaft menschliche zu sein aufgehört hätte. Auch ein glühendes Eisen, obschon ganz Feuer geworden, behält noch die Natur des Eisens. Und einem im Feuer liegenden Eisen gleicht die Seele Christi. Denn sie war immer in der Weisheit, immer in Gott, und das göttliche Feuer, wovon sich den Heiligen gleichsam nur ein Funken mittheilt, ruhte auf ihr seinem ganzen Wesen nach[3]. Der hl. *Gregor* von *Nyssa* vergleicht die menschliche Natur Christi, um zu erklären, wie sie durch ihre Vermischung mit der Gottheit an ihr Theil nahm (*ὅσον ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνακραθὲν τῇ θεότητι ἐκεῖνο ἐγένετο ὅπερ ἡ θεότης ἐστί*), mit einem in das unermessliche Meer geworfenen und damit vermischten Tropfen Essig[4]. So redet auch der hl. *Cyrillus.* Ausser dem Bilde des glühenden Eisens, das er wiederholt gebraucht, sagt er von der hl. Menschheit Christi, es habe sie der Gottessohn in die Festigkeit und Unveränderlichkeit seiner eigenen Natur gleichsam *eingetaucht* und dadurch habe er ihr die Farbe seiner eigenen Natur gegeben, ähnlich wie man Wolle färbt[5]. Der Wohlgeruch der Lilie, obschon an sich etwas Unkörperliches, hat dennoch gleichsam seinen eigenen Körper, und beide zusammen machen die Eine Lilie aus; auf ähnliche Weise hat auch die göttliche Natur in der hl. Menschheit Christi, um von hier aus ihren Wohlgeruch über die Welt zu verbreiten, gleichsam ihre Unterlage (*ὑποκείμενον*), und vor Sehnsucht sich durch einen Körper zu offenbaren, ist das von Natur Unkörperliche fast körperlich geworden[6]. Der Zweck der Menschwerdung Gottes war überhaupt kein anderer als seine eigene Natur mit unserer Schwäche zu vermischen, damit diese dadurch

---

[1] De trinit. cap. 11. Galland. t. III. pag. 294.

[2] Contr. Cels. lib. III. Nro. 41. op. Paris 1733. t. I. pag. 474.

[3] De princip. lib. II. cap. 6. Nro. 6. t. I. pag. 91: In hac autem anima ipse ignis divinus substantialiter requievisse credendus est.

[4] Ad Theophil. advers. Apollinar. t. III. pag. 265.

[5] De recta fide op. t. V. p. 2. pag. 17. cfr. Dialog. de incarnat. Unigenit. t. V. pag. 1. pag. 691.

[6] Schol. de incarnat. Unigen. t. V. p. 1. pag. 784.

gestärkt würde [1]. Der Eine Christus ist daher auch dem hl. Cyrillus das Ergebniss einer Mischung des göttlichen Wortes und der menschlichen Natur (*εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς ἔκ τε ἀνθρωπότητος καὶ Θεοῦ Λόγου κεκερασμένος*). Dabei aber ist die Vorstellung einer Umwandlung der Naturen *als solcher* sorgfältigst fernzuhalten (*οὐκ ἐκ τοῦ τετράφθαι πρὸς ὅπερ οὐκ ἦν*) [2]. Auch nach ihrer Vermischung behält jede ihre Eigenthümlichkeit. Denn gerade das *Eigene* einer jeden wird der andern, insoweit sie dafür empfänglich ist, mitgetheilt, und weil beides *in seiner Eigenart* Gegenstand der Mischung ist, desshalb wird durch diese weder das Göttliche noch das Menschliche verkümmert (*ἀνακιρνάντων ἀλλήλοιν ὅπερ ἂν ὡς ἴδιον ἑκατέρῳ προσῇ*) [3]. Der hl. Cyrillus nennt die Weise dieser Mischung eine unaussprechliche und unbegreifliche (*ἄῤῥητος καὶ ἀπερινόητος ὁ τῆς ἀνακράσεως τρόπος παντελῶς*) [4], und bloss die höchste *Innigkeit* ihrer Vereinigung (*τὴν εἰς ἄκρον ἕνωσιν*) will die Vorstellung einer Mischung der Naturen zur Geltung bringen [5]. St. *Augustin* erinnert an die Vereinigung des Lichtes mit der Luft, wobei diese ihre Eigenart nicht verliert; dies sei ein Bild der wunderbaren Mischung von Gott und Mensch, woraus die Person Christi hervorgeht (persona Christi mixtura est Dei et hominis) [6]. Der Sohn der Jungfrau, lehrt der hl. *Leo* d. Gr., ist eine göttliche und menschliche Person zugleich; denn nicht bis zu persönlicher Scheidung sind seine zwei Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit gegen einander abgeschlossen, noch wurde das Geschöpf in die Gesellschaft seines Schöpfers dergestalt erhoben, dass er darin bloss wie in seinem Tempel wohnt, vielmehr ist die eine Natur mit der andern vermischt (sed ita, ut naturae alteri altera misceretur) [7]. Diese Mischung ist dem hl. *Johannes* von *Damaskus* eine gegenseitige, allein dem Unterschied der zwei Naturen vollständig gerecht werdende Umkreisung und Verschlingung (*ἀσύγχυτος περιχώρησις*) der Gottheit und des Fleisches [8], und ihr bewirkendes Princip ist die göttliche Natur, da sie Alles nach Wohlgefallen durchdringt, nichts aber sie [9]. Die gegenseitige Verschlingung der Bestandtheile des gottmenschlichen Ganzen ist nächst

---

[1] Thesaur. assert. 24. t. V. p. 1. pag. 233.
[2] Ibid. assert. 20. pag. 197.
[3] Epist. ad monach. t. V. p. 2. pag. 9.
[4] Homil. paschal. 8. t. V. p. 2. pag. 103.
[5] Advers. Nestor. lib. I. t. VI. pag. 15.
[6] Epist. 137. cap. 3. Nro. 11. [7] Serm. 23. cap. 1. t. I. pag. 74.
[8] De imaginib. orat. 1. Nro. 20. t. I. pag. 317.
[9] De fid. orth. lib. III. cap. 7.

seiner persönlichen Einheit die Ursache, dass sich die Thätigkeit der mit dem Sohne Gottes vereinigten menschlichen Natur als die seinige darstellt und umgekehrt, dass die göttliche Thätigkeit auch die eines Menschen ist [1]. Die Möglichkeit einer so innigen Vereinigung aber entnimmt der hl. *Gregor* von *Nazianz* der den geistig wahrnehmbaren Dingen überhaupt eigenen Fähigkeit, sich auf unkörperliche Weise und ungetheilt sowohl unter einander als mit Körpern zu vermischen [2]. Die Vereinigung von Gottheit und Menschheit, woraus Christus der Gottmensch hervorgeht, für etwas Unmögliches zu erklären, findet *Mamertus Claudianus* um so ungereimter, da die aus Seele und Leib zusammengesetzte menschliche Person in einem gewissen Betrachte ein noch grösseres Wunder ist, weil hier etwas Unkörperliches mit einem Körper vereiniget wird [3]; eine Erwägung, die auch St. *Leo* d. Gr. anstellt, mit dem Zusatz, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus sei desshalb leichter für möglich zu halten, als die von Seele und Leib, weil dort die göttliche Allmacht selber wirke, was hier durch geschöpfliche Kraft vollbracht werde [4].

Wenn man von hier auf die *thomistische* Auffassung der Person Christi zurückblickt, so zeigt sich, dass sich die Thomisten *ganz im Geist der Väter* gegen die Vorstellung erklären, die allerheiligste Jungfrau sei *allein* durch die Zugehörigkeit der hl. Menschheit Christi zu seiner göttlichen Person die Gottesmutter; nein, nicht *bloss* ihre Beziehung auf die göttliche Person, auch die in Folge davon der hl. Menschheit Christi selber inwohnende, übernatürliche Weihe und Salbung ist nach patristischer Ansicht der Rechtsgrund jener Würde der Jungfrau. Nach der Lehre des hl.

---

[1] Ibid. cap. 3.

[2] Orat. 51. epist. 1. ad Cledon. pag. 741: *Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν νοητῶν φύσις ἀσωμάτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀλλήλοις καὶ σώμασι μίγνυσθαι.*

[3] De statu animae lib. II. cap. 9. Nro. 3. Galland. t. X. pag. 442: Ergo quomodo corporea res incorporeaque conjungitur, et corpori anima miscetur, ut homo efficiatur; ita homo conjunctus est Deo et factus est Christus; et tamen ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et Deus, facilius conjungi *permiscerique* potuerunt, quam miscetur una incorporea aliaque corporea, id est anima et corpus, ut persona hominis existat. Diese von Mamertus Claudianus dem Bischof *Eucherius* von Lyon zugeschriebenen Worte finden sich in sermo 371. cap. 3. S. Augustini (sermones dubii). cfr. De civitate Dei lib. X. cap. 29. Nro. 2.

[4] Epist. 35. cap. 2. t. I. pag. 881: Cur autem inconveniens aut impossibile videatur, ut Verbum et caro atque anima unus Jesus Christus et unus Dei hominisque sit filius, si caro et anima, quae dissimilium naturarum sunt, unam faciunt etiam sine Verbi incarnatione personam, cum multo sit facilius, ut hanc unitatem sui atque hominis deitatis praestet potestas, quam ut eam in substantiis suis obtineat solius humanitatis infirmitas?

Gregorius Nazianzenus ist die Gottheit Christi eine *Salbung* seiner menschlichen Natur, und insoweit, als die Creatur hiefür empfänglich sein kann, wird sie dadurch zur Theilnahme an *göttlicher* Natur erhoben (ὁμόθεος, ἀτρέπτως θεὸς ἐχρημάτισεν) [1]. So lehrt auch der hl. *Johannes* von *Damaskus* [2]; vor Allem aber liebt es der *Nyssener*, der hl. Menschheit Christi eine gewissermassen *göttliche* Würde beizulegen, wobei ihn bekanntlich seine Begeisterung zu Aeusserungen fortreisst, die, wenn nicht andere Aussprüche desselben Kirchenvaters ausser Zweifel stellten, dass er den Unterschied der zwei Naturen festhalte [3], die Vermuthung nahe legen könnten, er lasse sie in einander überfliessen. In demselben Sinne spricht der hl. *Maximus* von einer göttlichen Seinsweise der hl. Menschheit Christi (οὐ ψιλῶς καθ᾽ ἡμᾶς ὑποστάντος, ἀλλὰ θεϊκῶς), und sie ist ihm die Wurzel ihrer ethischen Vollkommenheit [4]. Auch dem hl. *Fulgentius* ist die Vereinigung der zwei Naturen Christi die innigste, die es geben kann. Christus besitzt in seiner Gottheit die ganze Natur seiner Menschheit und in seiner Menschheit das ganze Wesen seiner Gottheit, als Mensch die Fülle der Gottheit und als Gott die Fülle der Menschheit [5]. Die Gottheit, sagt daher *Ferrandus*, ist in ihm menschlich geworden und die Menschheit göttlich [6]; dieses, weil die Menschheit Christi vom Beginn ihres Seins an einer *göttlichen* Person zugehört; jenes, weil dadurch eine wahrhaft *menschliche* Natur das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes wird [7].

§. 15. *Die Person Christi wird desshalb eine zusammengesetzte genannt, weil der als eigene Person fürsichbestehende, an sich einfache Sohn Gottes, was er von Ewigkeit für die göttliche Natur ist, eine Form ihres persönlichen Seins, seit seiner Menschwerdung auch für eine menschliche leistet.*

Den schärfsten Ausdruck für die Einheit der Person Christi und seine zweifache Natur findet das fünfte allgemeine Concil

---

[1] Orat. 36. pag. 592. orat. 42. pag. 685.

[2] De fid. orth. lib. III. cap. 3. De imaginib. orat. 1. Nro. 19.

[3] Dass die mit dem Sohne Gottes vereinigte Menschheit ihre menschliche Eigenthümlichkeit behalte (σωθῆναι τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), bezeichnet er ausdrücklich als Inhalt des christlichen Glaubens (Ad Theophil. advers. Apollinar. t. III. pag. 264).

[4] Disput. cum Pyrrho op. t. II. pag. 171.

[5] Epist. 14. ad Ferrand. quaest. 3. Nro. 30. Galland. t. XI. pag. 339.

[6] Epist. 3. ad Anatol. Nro. 13. Galland. t. XI. pag. 351.

[7] Epist. 4. ad Eugipp. Nro. 3. pag. 355.

(can. 4) in der Auffassung der gottmenschlichen Vereinigung als einer *Zusammensetzung* (σύνθεσις); sowohl dem Irrthum einer Verschmelzung der zwei Naturen Christi in Eine als auch ihrer persönlichen Trennung werde dadurch vorgebeugt (ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεσιν ἐπιδέχεται). Auch das in die Acten des sechsten allgemeinen Concils (elfte Sitzung) aufgenommene Synodalschreiben des Patriarchen Sophronius spricht von einer zusammengesetzten Person Christi (μία ὑπόστασις Χριστοῦ σύνθετος)[1], und Kaiser Justinian erklärt in seinem gegen die drei Capitel gerichteten Glaubensbekenntniss diese Auffassung für die patristische[2]. In der That ist es dem hl. *Cyrillus* Schriftlehre, Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, sei aus einer in sich vollständigen menschlichen Natur und dem natürlichen eingeborenen Sohn Gottes zusammengesetzt (συγκεῖσθαι)[3]. Etwas Zusammengesetztes (σύνθετον τι χρῆμα) nennt ihn bekanntlich schon *Origenes*[4], dabei erinnernd, dass sich das Ergebniss dieser Zusammensetzung oder der Heiland der Menschen als Gott erweise[5]. Auch der hl. *Gregor* von *Nazianz* begreift die Person des menschgewordenen Logos als eine zusammengesetzte, wenn er sagt, vor ihrer Menschwerdung sei sie es noch nicht gewesen (ἀσύνθετος)[6]. Nicht eine zusammengesetzte Natur, sondern Eine zusammengesetzte *Person* Christi und *zwei* Naturen (ὑπόστασιν Χριστοῦ σύνθετον μίαν καὶ δύο φύσεις) will der hl. *Maximus*, dass wir bekennen[7]. In demselben Sinn bezeichnet St. *Augustin* die Person Christi als eine Mischung von Gott und Mensch (persona Christi mixtura est Dei et hominis)[8], und der falsche *Dionysius* sagt, durch die Erhebung einer menschlichen Natur in die Gemeinschaft einer göttlichen Person sei der einfache Jesus auf unaussprechliche Weise zusammengesetzt (ἐξ ἧς ἀῤῥήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη)[9], oder Christus ist, wie *Petrus Diaconus* lehrt, aus Gottheit und Menschheit durch ihre

---

[1] Mansi collect. concil. t. XI. pag. 476.

[2] Ibid. t. IX. pag. 544: Σύνθετον δὲ τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν τῇ τῶν ἁγίων πατέρων ἀκολουθοῦντες διδασκαλίᾳ.

[3] De recta fide ad imperat. Theodosium op. t. V. p. 2. pag. 14.

[4] Contr. Cels. lib. I. Nro. 66.

[5] Ibid. Nro. 60. pag. 375.

[6] Orat. 35. op. Paris 1630. pag. 574.

[7] Ad Joann. Cubicul. de rectis Eccles. dogmat. t. II. pag. 279.

[8] Epist. 137. cap. 3. Nro. 11.

[9] De divin. nomin. cap. 1. t. I. pag. 442.

Vereinigung zusammengesetzt (adunatione ex divinitate et humanitate Christus Dominus noster compositus praedicatur)[1]. Dass die an sich einfache Person des Logos seit ihrer Menschwerdung eine zusammengesetzte sei (*σύνθετον γενέσθαι τὴν πρότερον ἁπλοῦν οὖσαν τοῦ Λόγου ὑπόστασιν*), ist auch die Ansicht des hl. *Johannes* von *Damaskus*[2]. Die zwei Naturen Christi sind ihm in der Einen zusammengesetzten Person des Sohnes Gottes mit einander verbunden (*τῶν δύο φύσεων ἑνωθεισῶν ἀλλήλαις εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*). Sie also, die göttliche *Person* Christi, ist das seine zwei Naturen verknüpfende Band (*συνάπτονται αἱ φύσεις αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει μίαν ὑπόστασιν σύνθετον ἔχουσαι*)[3], und ihre Vereinigung ist insofern eine hypostatische, als beide Naturen zusammen Eine zusammengesetzte Person bilden (*μίαν τὴν ὑπόστασιν ἐκ τῶν φύσεων ἀποτελεσθεῖσαν σύνθετον*). Ungeachtet ihrer Zusammensetzung aber bewahrt in der Person Christi, dem Einen Christus, sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur ihre Eigenthümlichkeit[4]. Folglich keine zusammengesetzte *Natur*, sondern die Vereinigung der zwei Naturen in die Eine zusammengesetzte Person des Sohnes Gottes — ist das Ergebniss seiner Menschwerdung[5]. Denn die Lehre von der zusammengesetzten Person Christi bedeutet nichts Anderes, als dass die Person des Logos seit seiner Menschwerdung auch für eine menschliche Natur das leiste, was überhaupt Sache der Person ist (*αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις*). Mit andern Worten: der Logos gibt der von ihm angenommenen menschlichen Natur ihr Fürsichsein durch seine göttliche Person (*ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ ὑπεστήσατο, αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις*). Sohin besteht die menschliche Natur ihrer Vereinigung mit dem Logos nicht voraus (*οὐ γὰρ προϋποστάσῃ καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος Λόγος*)[6], und eben darin, dass die Person des Sohnes der Grund des Fürsichseins einer menschlichen Natur wird, bewahrheitet sich die Fleischwerdung des Wortes (*αὕτη γὰρ ἡ ὑπόστασις*

---

[1] De incarnat. et gratia cap. 3. Galland. biblioth. t. XI. pag. 228.

[2] De fide orthodoxa lib. III. cap. 7.

[3] Ibid. cap. 3.

[4] Ibid. cap. 5: *Σώζεσθαι δὲ φαμὲν τὰς δύο φύσεις καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει, ἤγουν ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ.*

[5] Ibid. cap. 3: *Οὐχ ὡς τῶν δύο φύσεων ἀποτελεσασῶν μίαν σύνθετον φύσιν, ἀλλ' ἑνωθεισῶν ἀλλήλαις κατ' ἀλήθειαν εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.*

[6] Ibid. cap. 2. cfr. cap. 7.

τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ κατὰ τοῦτο ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο) [1].

Auf diesem Grund der Kirchen- und Väterlehre hat St. *Thomas* weitergebaut. In einem zweifachen Sinn, bemerkt er, kann von einer Zusammensetzung die Rede sein. In dem einen Fall ist das Ganze auch seinem Sein nach das Product seiner Theile in dem andern Fall theilt sich ihnen das Sein desselben bloss mit, ohne aus ihrer Vereinigung erst zu erwachsen. Nur in diesem Sinn ist die Person Christi seit ihrer Menschwerdung eine zusammengesetzte. Ihr persönliches Sein geht nicht aus ihrer Vereinigung mit einer menschlichen Natur erst hervor, sondern theilt sich ihr bloss mit. Sie ist sonach nur in einem gewissen Betrachte (aliquo modo) eine zusammengesetzte [2], nämlich bloss mit Rücksicht auf die Ausdehnung ihres Seins, woran seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes auch eine menschliche Natur Theil nimmt, nicht aber hinsichtlich seines Ursprungs [3]. Aus demselben Grunde sind die göttliche und menschliche Natur Christi nicht die Theile seiner Person (nullo modo est ibi ratio partis). Diese Auffassung widerstreitet sowohl der Vollkommenheit der göttlichen Natur als auch dem wirklichen Verhältniss der menschlichen Natur Christi zu seiner göttlichen Person, ihr Theil nämlich könnte die hl. Menschheit Christi nur dann sein, wenn die daraus zusammengesetzte Person auch ihrem eigenen Sein nach von der Vereinigung mit ihr abhinge [4].

Die Person ist immer ein Ganzes. So bilden erst Seele und Leib zusammen eine menschliche Person. Da indessen in unserm Herrn Jesus Christus ausser seiner Seele und seinem Leibe noch ein Drittes vorhanden ist, nämlich seine Gottheit; so besteht die Person Christi aus Dreien, aus seiner Seele, seinem Leibe und seiner göttlichen Natur. Diese aber ist mit seiner menschlichen nicht auf dieselbe Weise wie mit dem Leibe des Menschen seine Seele verbunden, diese nämlich, weil die Form des Körpers, bildet zugleich mit ihm Eine Natur. Nicht so die Gottheit Christi mit seiner menschlichen Natur, denn sie ist mit dieser weder als ihre

[1] Ibid. cap. 11. pag. 220.

[2] Sent. lib. III. dist. 6. quaest. 2. a. 3.

[3] Ibid. ad 2: Persona non dicitur composita quasi esse suum sit ex multis constitutum, sed quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse.

[4] Ibid. ad 4: Divinitas enim pars esse non potest propter imperfectionem quae est de ratione partis, humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personae quae dicatur composita.

Form vereiniget, noch um ihr Theil zu werden, was beides der göttlichen Vollkommenheit widerstreitet. Vielmehr ist die göttliche Natur, die sich eine menschliche auf unbegreifliche und unaussprechliche Weise angeeignet hat, in sich selber vollständig und unvermischt. Bildet daher die Gottheit Christi schon vor ihrer Vereinigung mit der menschlichen Natur ein Ganzes für sich; so fällt der Begriff der Person, worunter wie gesagt ein Ganzes zu verstehen ist, allein auf *ihre* Seite, die Seele und der Leib Christi also werden das persönliche Eigenthum der göttlichen Person, und dadurch ist die Person des Sohnes Gottes zugleich die des Menschensohnes (quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona Filii Dei sicut etiam persona filii hominis). Die Person Christi ist daher aus Gottheit und Menschheit nicht in demselben Sinn zusammengesetzt, wie aus Seele und Leib die menschliche Person, welche durch ihre Vereinigung erst zu Stande kommt; sondern seine göttliche Person besteht schon vor ihrer Menschwerdung von Ewigkeit, da in Christus keine andere Person ist ausser der ewigen des Sohnes Gottes. So entsteht, um die Sache durch ein Gleichniss einigermassen zu erklären — aus der Vereinigung des Subjects mit seinem Accidens, z. B. der Vereinigung des Menschen mit seiner weissen Farbe, kein Drittes. Das Subject wird dadurch kein Theil eines Ganzen, sondern erweist sich dabei selber als Ganzes, und das Accidens wird sein persönliches Eigenthum, denn dieselbe Person ist zugleich Mensch und ein weisser Mensch. Zwischen dieser Vereinigung und der gottmenschlichen findet übrigens der grosse Unterschied Statt, dass die menschliche Natur kein Accidens und ihre Vereinigung mit der göttlichen Person keine accidentale ist [1].

Eine geistige Natur kann zwar nicht in eine körperliche verwandelt, wohl aber wegen ihrer wirksamen Kraft (propter efficaciam suae virtutis) irgendwie mit ihr vereinigt werden, wie die menschliche Seele mit einem Körper. Eine *dynamische* Vereinigung ist auch die der göttlichen Person Christi mit seiner menschlichen Natur. In einem jeden physischen oder moralischen Ganzen sind die untergeordneten Glieder desselben dem Vornehmsten davon dienstbar. Desshalb wird auch in dem gottmenschlichen Ganzen nicht die Gottheit der Menschheit zugehörig, sondern umgekehrt diese

---

[1] Compendium theologiae cap. 211.

das Eigenthum einer göttlichen Person (non trahitur deitas ad humanam naturam, sed humana natura a Deo assumitur, ut Deo adhaereat; et sunt quodammodo anima et corpus sic assumpta anima et corpus ipsius Dei). Auf ähnliche Weise gehören die Glieder des Körpers der mit ihm vereinigten Seele, nur mit dem Unterschied, dass diese, obschon vollkommener als der Körper, dennoch vor ihrer Vereinigung mit ihm noch keine vollständige menschliche Natur bildet, hingegen ist der Sohn Gottes auch vor seiner Menschwerdung seiner göttlichen Natur nach vollkommen, und desshalb geht aus ihrer Vereinigung mit der Menschheit nicht wie aus der von Seele und Leib eine neue, gemeinsame Natur hervor. Von zwei mit einander verbundenen Dingen kann nur das vorzüglichere das andere besitzen, es sei denn, dass sie zusammen Eine Natur bilden, wie Seele und Leib, oder dass sie in einem ähnlichen Wechselverhältniss zu einander stehen, wie Mann und Frau, Vater und Sohn, welche sich gegenseitig besitzen. Weil also aus der göttlichen und menschlichen Natur Christi keine neue gemeinsame Natur entsteht, so besitzt Gott, weil er das Vornehmere in dem gottmenschlichen Ganzen ist, die mit ihm vereinigte menschliche Natur als sein Eigenthum (manifeste consequitur quod ex parte Dei accipi oportet id quod habet naturam humanam). Der Inhaber einer vernünftigen Natur ist aber eine Person, sohin erweist sich der Sohn Gottes, weil seit seiner Menschwerdung der Inhaber zweier Naturen (in duabus naturis subsistens), auch hinsichtlich einer menschlichen Natur als Person, als *ihre* Person oder als das Princip ihrer Persönlichkeit (sequitur quod sit persona humanae naturae) [1].

Die Person Christi ist also nicht an sich (secundum illud quod est in se) eine zusammengesetzte, sondern bloss mit Rücksicht auf ihre Function als Person (secundum rationem personae). Diese aber ist keine andere als in einer bestimmten Natur für sich zu sein (ad quam pertinet subsistere in aliqua natura). Besitzt demnach Christus sein Fürsichsein in zwei Naturen; so ist zwar in ihm nur Einer, der fürsichbesteht, Eine Person (unum subsistens), jedoch eine zweifache Weise seines Fürsichseins (alia et alia ratio subsistendi), und *insofern* ist seine Person eine zusammengesetzte [2].

---

[1] Declarat. quorund. articul. contr. Graec., Armen. et Saracen. cap. 6.
[2] 3. p. q. 2. a. 4.

§. *16. Dem hl. Thomas ist die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur, weil unmittelbar das Ergebniss seiner persönlichen Einwirkung auf sie, zugleich unmittelbar als solche ihre Heiligung, in dem Masse nämlich, als sie dadurch in die Gemeinschaft der göttlichen Natur erhoben wird.*

Nicht die *bewirkende* Ursache dieser Vereinigung steht in Frage. Sie ist eine aussergöttliche Wirkung und desshalb von der gesammten Trinität vollbracht. Wie aber oder wodurch vollbringt sie dieselbe? Weil sie eine *physische* Vereinigung ist, hat sie eine *reale* Grundlage, nicht innerhalb Gottes selber, der dadurch nicht verändert wird, sondern allein in der menschlichen Natur [1]. Welches also ist innerhalb der hl. Menschheit Christi das *reale Band* ihrer persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes? Man hat es für ein *Mittleres* zwischen ihm und seiner menschlichen Natur erklärt. Dem hl. *Thomas* aber ist ihre Vereinigung eine *unmittelbare.* Zwischen der vernünftigen Natur und ihrer Persönlichkeit findet so wenig ein Mittelglied Raum, als zwischen der materia und ihrer forma substantialis. Denn mittelst ihres persönlichen Abschlusses erlangt die vernünftige Natur ihr *substantielles* Sein. Wäre sie also nicht unmittelbar, sondern erst mittelst einer andern Bestimmtheit für ihre Persönlichkeit empfänglich, so müsste ihrem substantiellen Sein ein accidentelles vorangehen, was undenkbar ist [2]. Und zwar die ganze menschliche Natur Christi ist mit dem Worte Gottes unmittelbar vereiniget, nicht etwa seine Seele allein, denn die Lehre von einer persönlichen

---

[1] 3. p. q. 2. a. 7: Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura per cujus mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est.

[2] Sent. lib. III. dist. 2. quaest. 2. a. 2. solut. 1: In unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divinae personae; sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis, alias esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile, ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere, cum utraque conjunctio sit ad esse substantiale.

Aneignung des Leibes mittelst der Seele (mediante anima) will bloss sagen, dass der beseelte Körper allein für die persönliche Vereinigung mit Gott empfänglich sei, sowie die Seele nur als vernünftige [1]. Das ihre persönliche Gemeinschaft begründende, reale Einheitsband der göttlichen und menschlichen Natur Christi ist eine Wirkung, nicht die Ursache ihrer Vereinigung und diese nur insofern dadurch vermittelt [2]. Dem hl. Thomas nämlich ist die persönliche Gemeinschaft des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur das Ergebniss einer *Einwirkung* auf sie (unitio autem est quaedam actio vel passio, qua ex multis efficitur aliquo modo unum, et hanc actionem sequitur ista relatio, quae est unio). Innerhalb der menschlichen Natur wird dadurch etwas *Reales* hervorgebracht, ihre Theilnahme nämlich an dem eigenen persönlichen Sein Gottes, und auf Grund dieser realen Wirkung, die an ihr selber vorgeht, ist ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine *physische*. Dass also das eigene persönliche Sein Gottes das einer menschlichen Natur wird, ist die reale Grundlage ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm [3].

Eine Gottesnähe, welche ein von Gott verschiedenes Wesen mit ihm persönlich Eins macht, ist ganz undenkbar ausser als Heiligung der dadurch das persönliche Eigenthum Gottes gewordenen menschlichen Natur [4]. Dies ist aber eine Heiligung ganz einziger Art, von der auf der heiligmachenden *Gnade* beruhenden (womit die Seele Christi ebenfalls ausgestattet war) ganz verschieden, denn nicht gleich dieser ist sie durch einen *Act* des Geistes (wozu ihn die Gnade tüchtig macht) vermittelt, sie beruht vielmehr schon auf dem blossen *persönlichen* Verhältniss der menschlichen Natur Christi zu seiner göttlichen, und auf Grund desselben erfährt die heilige Menschheit Christi den Einfluss seiner Gottheit um so wirksamer, je inniger sie dadurch (als ihr persönlich zugehörig) mit ihr verbunden ist [5]. In Folge davon steht

---

[1] 3. p. q. 6. a. 1. 2.

[2] Sent. lib. III. dist. 2. quaest. a. 2. solut. 3: Unio est medium non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens.

[3] Ibid. dist. 5. quaest. 1. a. 1. solut. 1: Cum igitur in incarnatione non sit aliqua mutatio facta in natura divina, sed in humana quae tracta est ad unitatem in persona divina, erit haec relatio, scilicet unio, secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum.

[4] Die Ansicht der Kirchenväter und des hl. Thomas über die auf ihrem persönlichen Verhältniss zu dem Sohne Gottes beruhende Heiligkeit der menschlichen Natur Christi erörtert unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 389 ff.

[5] Compend. theol. cap. 214: Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum

die menschliche Natur Christi bei ihrer gesammten Thätigkeit unter dem persönlichen Einfluss Gottes (actiones sunt suppositorum) und ist desshalb schon vermöge ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm schlechthin unfähig zu sündigen [1]. Auch dem hl. *Augustin* ist die Unmöglichkeit, dass die Seele Christi sündige, die nothwendige Folge ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott (cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret) [2].

Von dieser *persönlichen* Gemeinschaft der heiligen Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes denkt *Molina* zu geringe. Nach seiner Ansicht hat das Wort Gottes als solches nicht nur keinen Einfluss *unmittelbar* auf die menschliche Thätigkeit Christi, sondern auch keinen *mittelbar* darauf, auch nicht durch Einwirkung auf seine menschliche *Natur*. Wenn mit dieser eine göttliche Person physisch vereinigt ist, dann wirkt sie auch physisch darauf ein, und diese physische Einwirkung der göttlichen Person auf die ihr zugehörige menschliche Natur ist eine *unmittelbare*, auf ihre Thätigkeit aber wirkt sie bloss *mittelbar* ein, mittelst ihrer Einwirkung auf die Natur. Anders Molina. Ihm zufolge verdankt zwar die heilige Menschheit Christi ihren persönlichen Abschluss dem Worte Gottes, allein ohne dass es irgendwie auf die menschliche Natur selber ursächlich einwirkt (Verbum qua Verbum est, nihil influit in naturam humanam assumptam, sed absque omni prorsus causalitate terminat dependentiam illius). Durch ihre persönliche Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes unmittelbar als solche erhält folglich die menschliche Natur Christi kein höheres Vermögen, als sie in ihrem Selbstbestand hätte (natura assumpta vi praecise hujus unionis nullas alias vires habet, quam eas quas haberet, si sibi ipsi relicta subsisteret in seipsa in suove proprio supposito). Ihre persönliche Vereinigung mit ihm bewirkt unmittelbar als solche bloss ihre Theilnahme an der eigenen unendlichen *Würde* seiner göttlichen Person und verleiht ihr bloss einen Rechtsanspruch auf ein reicheres Mass der Gnadenmittheilung und ihrer Thätigkeit einen höhern *Werth*. Dies aber ist eine *bloss*

---

naturarum conjunctionem in persona una. Inquantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate ejus magis participat et abundantioribus donis ex ejus influentia repletur.

[1] Sent. lib. III. dist. 12. quaest. 2. a. 1: Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod deitas regebat animam et anima corpus; unde non poterat peccatum attingere ad ejus animam, sicut nec Deus potest peccare.

[2] De corrept. et gratia cap. 11. Nro. 30.

moralische Wirkung [1]. Weil Molina keine höhere Wirkung der persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes zuerkennt, desshalb wird nicht schon durch sie für sich allein die Fähigkeit zu sündigen in der heiligen Menschheit Christi ausgeschlossen. Ganz unstichhaltig aber ist seine Begründung dieser Ansicht, dass nämlich die menschliche Natur Christi bloss auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes auch nicht von der Sterblichkeit des Leibes und der Leidensfähigkeit befreit gewesen sei, dass man sohin ebensowenig sagen könne, schon ihre *persönliche* Verfassung habe sie der Gefahr eines Kampfes zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, folglich der Möglichkeit der Sünde entrückt [2]. Dass hier ein namhafter Unterschied obwalte (den Molina übersieht), hat bereits St. *Thomas* hervorgehoben. Die Sterblichkeit des Leibes und die Leidensfähigkeit ist zur Vollbringung des Erlösungswerkes, worin der Zweck seiner Menschwerdung besteht, nothwendig gewesen. Dieser Zweck aber hat keineswegs gefordert, dass die heilige Menschheit Christi auch den Empörungen der Sinnlichkeit und durch sie der Gefahr der Sünde ausgesetzt wäre, dies hätte vielmehr seine Verwirklichung erschwert [3]. Die weitere Lehre des Molina, dass Christus bloss

---

[1] In prim. part. D. Thom. quaest. 14. a. 13. disp. 18. membr. 4. pag. 220 sequ.: Hic jam facile intelligetur, naturam humanam per assumptionem a Verbo divino consequi quidem gratiam unionis, hoc est Verbum esse suppositum ipsius; ut autem natura humana eo ipso tribuit Verbo esse hujus hominis, qui simul est verus Deus, ita vicissim a Verbo consequitur dignitatem infinitam, ratione cujus habent opera quae per eam fuerint exercita, ut sint meriti ac valoris infiniti. Caeterum licet natura humana per assumptionem assequatur eam gratiam unionis, gratiaque illa radix sit et origo quod ei debita sint dona omnia, quae habere decet eum hominem, qui simul est Unigenitus a Patre, nihilominus seclusis donis non majores vires habet, quam haberet, si sibi ipsi relicta subsisteret in seipsa in suove proprio supposito.

[2] Ibid. pag. 221: Sicut non obstante assumptione mori posset suae naturae relicta, ut mortua fuit in Christo, patique posset caeteras aerumnas et miserias, quas mortales reliqui patiuntur, ita habere posset motus naturales sensualitatis et passiones ac rebelliones adversus rationem, quas caeteri patiuntur, majores vel minores pro qualitate complexionis quae illi fuisset collata, haberet etiam naturalem arbitrii libertatem, qua et resistere et consentire posset, perinde ac si in se ipsa in suove supposito proprio subsisteret.

[3] Sent. lib. III. dist. 12. quaest. 2. a. 1. ad 1: Sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret, et ideo Christus nunquam peccavit, ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset, et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit, et etiam si Deus ad hoc descendere potuisset, non tamen conveniebat, quia hoc magis impediebat finem incarnationis, secundum quam est dux et rex nostrorum operum, quam juvaret.

durch die Befestigung in der Gnade (abhängig von dem göttlichen Vorauswissen seines zukünftigen Verhaltens) gegen die Gefahr zu sündigen sichergestellt gewesen sei [1], beeinträchtigt seine Ausnahmsstellung im Reiche der Gnade. Der Vorzug Christi vor den übrigen Heiligen beruht nicht, wie Molina anzunehmen scheint, allein auf einem reichern Mass der Gnadenmittheilung, sondern vielmehr darauf, dass, während die übrigen Heiligen nur vermöge einer besondern göttlichen *Gnade* vor der Sünde bewahrt geblieben sind, Christus der Gefahr zu sündigen schon vermöge seiner eigenen *Persönlichkeit* entrückt gewesen ist.

Regungen, die an sich den Menschen zur Sünde geneigt machen, wie die Empörungen der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, konnte der Sohn Gottes unmöglich in der seiner besondern, *persönlichen* Leitung unterstehenden menschlichen Natur zulassen [2]. In Christus, der sie zu verhindern das Vermögen hatte, wären sie selber sündhaft, nicht bloss wie bei den gewöhnlichen Menschen eine Veranlassung zur Sünde gewesen. Aus diesem Grunde hält St. Thomas für unverträglich mit der Sündelosigkeit Christi, dass er Versuchungen des Fleisches zu bestehen gehabt habe, denn diese wären in ihm, weil frei gewollt, nicht ohne Sünde gewesen [3]. Dass aber Gott mit einer menschlichen Natur eine Verbindung eingehe, die ihn selber der Gefahr zu sündigen aussetzen würde, ist ganz undenkbar. Folglich muss die sein persönliches Eigenthum gewordene menschliche Natur schon dadurch allein, dass sie die seinige ist, über die Möglichkeit der Sünde erhaben sein. Wem auch die heilige Menschheit Christi dieser Möglichkeit unterliegt, ihr per-

---

[1] L. c.: In sensu composito . . . non poterat Christus peccare, quoniam erat supremus confirmatorum in gratia et bono per longe excellentiora dona et subsidia, quam sanctissima ipsius mater, in sensu autem composito contradictionem implicat confirmatum in gratia et bono peccare, licet non in sensu diviso ac simpliciter, quoniam si peccaturus esset ut nihil impedientibus donis potest, neque Deus praesciret eum cum eis donis pro sua libertate non peccaturum, neque proinde rationem haberet confirmati in gratia et bono.

[2] 3. p. q. 27. a. 3. ad 1: Mors et hujusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit hujusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit. Der fomes aber bedeutet die Neigung der Sinnlichkeit, der Vernunft zu widerstreiten (fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen . . . dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi).

[3] Ibid. q. 41. a. 1. ad 3: Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato, quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam.

sönliches Verhältniss zu dem Sohne Gottes vorausgesetzt, dem ist unmöglich (wenn er consequent sein will) dies Verhältniss im Sinne des Dogma ein persönliches, er muss vielmehr mit Theodor von Mopsuestia (synod. oec. V. can. 12. de trib. capit.) den durch unordentliche Triebe gepeinigten Christus für einen Andern erklären, als der Sohn Gottes ist, für eine *andere Person* (*ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον*). Oder wäre Christus etwa bloss vermöge seiner Befestigung in der Gnade und demgemäss nicht unabhängig von dem göttlichen Vorauswissen seines Verhaltens der Gefahr zu sündigen entrückt? Dann hätte sein eigenes sittliches Verhalten (als durch Gott vorausgewusst) seinen sittlichen Zustand verbessert, aber auch dagegen hat die Kirche durch die Verwerfung der Lehre Theodors über den sittlichen Fortschritt Christi (*καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα*) Verwahrung eingelegt. Uebrigens sollte ihr eine neue Veranlassung nicht fehlen, sich über das *persönliche* Verhältniss der heiligen Menschheit Christi zum Sohne Gottes noch bestimmter auszusprechen (der Adoptianismus).

§. 17. Christus ist vermöge seiner ewigen Zeugung von Gott dem Vater auch als Mensch sein natürlicher Sohn.

Das *Frankfurter Concil* findet die Lehre, dass Christus als Mensch Adoptivsohn Gottes sei, mit seiner Einpersönlichkeit unvereinbar (unitas personae, quae est in Dei Filio et Filio Virginis, adoptionis tollit injuriam)[1]. Insoweit nämlich, als Christus Adoptivsohn ist, ist er nicht der eigene Sohn Gottes, wird er also als Mensch der Sohn Gottes erst durch Adoption, so ist er es nicht schon durch seine Geburt aus der Jungfrau, nicht von Natur aus Gottes Sohn, sondern vielmehr erst durch Annahme an Kindesstatt wird er nachträglich dazu erhoben[2]. Dann aber ist die Vereinigung des Sohnes Gottes mit der heiligen Menschheit Christi unzweifelhaft eine *bloss moralische* und die mit dem Dogma unversöhnliche Annahme *zweier Söhne* Gottes unvermeidlich, Maria folglich nicht die Gottesmutter[3].

---

[1] Mansi t. XIII. pag. 893.

[2] Ibid. pag. 895: Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei nec ex Virgine ei in Filium genitus, sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem.

[3] Ibid. pag. 896: Quid est adoptio nisi caritatis copulatio, qua pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet? Et certissimum est, sicut praefati sumus, alium esse proprium filium, alium adoptivum. Nonne tunc

Dieses nämlich ist sie nur dann, wenn Jesus Christus auch als *ihr* Sohn der natürliche Sohn Gottes ist, sohin muss er, damit Maria die Gottesmutter sei, nothwendig auch als Mensch nicht erst durch Adoption der Sohn Gottes sein, sondern vielmehr auch als Mensch ist er es nothwendig schon auf Grund seiner ewigen Zeugung von Gott dem Vater (ut veritas Unigeniti non adoptione neque appellatione, sed in utraque nativitate Filii nomen nascendo haberet) [1]. Seine Geburt von der Jungfrau hebt seine ewige Zeugung nachträglich nicht auf (nihil enim humana nativitas divinae praejudicavit nativitati), auch als der Jungfrau Sohn bleibt er der Eingeborene des Vaters [2], und folglich ist er auch als Mensch nicht der Adoptivsohn Gottes, denn auch als Mensch ist er eine göttliche Person, und weil diese selber göttlichen Wesens ist, verdankt sie unmöglich, wie der Adoptivsohn, die Vereinigung mit Gott erst ihrer Annahme an Kindesstatt [3]. Wenn also Christus blosser Adoptivsohn Gottes ist, ist er folgerichtig *blosser* Mensch, nicht der Gottmensch [4]. Endlich ist Christus die Verdienstursache unserer Adoption durch Gott und auch aus diesem Grunde unmöglich selber nur sein Adoptivsohn [5].

Das Wort „Sohn“, erinnert St. *Thomas,* bezeichnet die *Person,* nicht die Natur als solche (filiatio proprie convenit personae), und die göttliche Person Christi ist der natürliche Sohn Gottes, folglich unmöglich bloss sein Adoptivsohn. Ist doch die Adoption nur eine Nachbildung der natürlichen Sohnschaft und daher auf Christus, weil er das Vorbild selber ist, schlechterdings nicht anwendbar,

---

duo filii erunt Deo Patri, unus proprius et alter adoptivus, quod nullus catholicus audet dicere? Quid est aliud dicere, eamdem Virginem adoptivum vel servum genuisse, nisi negare Deum illam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus, sed Filius, quia alia persona est proprii Filii, alia adoptivi filii servi.

[1] Ibid. pag. 894.

[2] Ibid. pag. 878 sequ.

[3] Ibid. pag. 876: Adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus et gratis ei adoptio tribuitur, quoniam non ex debito, sed ex indulgentia tantummodo adoptio praestatur.

[4] Ibid. pag. 875: Haec igitur dicentes aut in utero Virginis eum suspicantur adoptatum, quod dici nefas est, quia de beata Virgine inenarrabiliter sumpsit, non adoptavit carnem, aut certe purum eum hominem sine Deo natum, quod cogitare impium est, necesse est fateantur, ac per hoc postea, quasi eguerit adoptione, a Patre in filium sit adoptatus, cum nihil Deus eguerit, qui erat in eo non per gratiam, quemadmodum in caeteris sanctis purisque hominibus, sed essentialiter per naturam.

[5] Ibid. pag. 868: Quomodo per illius gratiam nos sumus adoptati, si ipse consors nobis in adoptionis gratia fuit?

es sei denn in ihm ausser der göttlichen auch eine menschliche Person [1]. Wenn der Mensch Christus erst durch die heiligmachende Gnade zum Sohn Gottes würde, dann allerdings wäre er bloss sein Adoptivsohn, indessen ist seine Ausrüstung mit der heiligmachenden Gnade vielmehr eine *Wirkung* seiner natürlichen, auf seinem *persönlichen* Sein beruhenden Gottessohnschaft [2]. Für die Annahme an Kindesstatt ist Christus nur dann empfänglich, wenn sein persönliches Sein als Mensch der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes, wodurch er auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes ist, begrifflich wenigstens vorangeht [3]. Denn als Sohn ist der Mensch erst in seinem Vollbestand denkbar, folglich nicht vor seinem *persönlichen* Abschluss passt der Name „Sohn" auf seine *Natur,* nicht auf sie für sich allein genommen [4], und ihr Inhaber ist nicht schon desshalb, weil er sie von einem Andern durch Geburt von ihm empfangen hat, sein Sohn, sondern dazu ist ausserdem erforderlich, dass er sie in der gleichen Vollständigkeit wie sein Vater besitze, dass auch er eine *Person* sei [5]. Bei der Betrachtung Jesu als Sohn der Jungfrau kann man unmöglich, vorausgesetzt dass in Christus nur Eine Person sei, von seiner göttlichen Persönlichkeit absehen, denn davon abgesehen, hat er *auch als Mensch* nicht seinen Vollbestand. Nicht nur desshalb, erinnert *Suarez,* weil Christus von dem ersten Augenblick seines menschlichen

[1] 3. p. q. 23. a. 4: Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

[2] Ibid. ad 2: Christus per gratiam unionis est Filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi.

[3] Sent. lib. III. dist. 10. quaest. 2. a. 2. solut. 3. ad 2: Christus ad minus natura vel intellectu esset prius non filius, quam filius, sicut est de angelis, quod nullo modo stare potest quantum ad opinionem quae ponit, quod nullum suppositum praeintelligitur unioni, nec filiatio convenire potest nisi supposito perfecto.

[4] Ibid. dist. 8. quaest. 1. a. 5. ad 1: Subjectum filiationis non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei, et ideo duae nativitates causant duas filiationes, sed unam tantum secundum rem, et aliam secundum rationem.

[5] Ibid. a. 1. ad 5: Ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante sit completum in specie generantis.

Daseins an Sohn Gottes ist, ist er auch als Mensch sein *natürlicher* Sohn, sondern weil er es durch ein und dasselbe ist, was ihn zu *diesem* Menschen macht, nämlich vermöge seiner Persönlichkeit [1].

Mit der Göttlichkeit der Person Christi erklärt St. *Thomas* alle diejenigen Bezeichnungen für vereinbar, welche die Creatürlichkeit nur von der menschlichen Natur Christi *als solcher* aussagen, nicht wie der Ausdruck „Adoptivsohn" von seiner Person zugleich; so kann z. B. die Bezeichnung Christi als Diener Gottes von seiner Menschheit als solcher *mit Ausschluss* ihrer Persönlichkeit verstanden werden, dagegen macht die Bezeichnung „Adoptivsohn", ausschliesslich auf die Menschheit bezogen, sie zur eigenen (menschlichen) Person [2]. Zwar nicht für sich selber ist die menschliche Natur Christi die Dienerin Gottes, weil überhaupt nicht für sich seiend, sondern nur auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes; allein durch seine persönliche Vereinigung mit ihr ist Christus selber ein Diener Gottes, als Inhaber einer *menschlichen* Natur nämlich, indessen *nur* als solcher oder nur mit Rücksicht auf seine *Natur als eine menschliche* [3]. In diesem Sinn, meinten Einige, könne Christus auch als Adoptivsohn Gottes bezeichnet werden, ausschliesslich nämlich auf Grund seiner Menschlichkeit. Diese Meinung ist unstichhaltig. Denn Adoptivsohn wäre die Person Christi unmittelbar als solche, nicht bloss mittelst seiner menschlichen Natur. Daher ist Christus, wenn eine göttliche Person, auch als Mensch nicht Adoptivsohn Gottes. Zwar ist nicht seine menschliche Natur selber die Ursache davon, dass er auch als Mensch sein natürlicher Sohn ist, die Ursache davon ist vielmehr seine göttliche *Persönlichkeit*, allein sein persönliches, innergöttliches Verhältniss erfährt durch seine Menschwerdung keine Veränderung, daher ist Christus, vorausgesetzt

---

[1] De incarnat. disp. 49. sect. 2. Nro. 31: Dicitur Christus ut homo Filius Dei naturalis per gratiam unionis non solum quia a principio suae conceptionis habuit hanc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis non sufficit (alias etiam beata Virgo esset filia Dei naturalis et angeli similiter), sed quia ita habuit a principio, ut et ipsa unionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam quasi formaliter constituitur hic homo Christus.

[2] 3. p. q. 23. a. 4. ad 3: Esse creaturam et etiam servitus vel subjectio ad Deum non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione.

[3] Ibid. q. 20. a. 1. ad 2: Quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.

dass seine menschliche Natur sein *persönliches* Eigenthum werde, auch als Mensch der *natürliche* Sohn Gottes.

Obschon auch die heilige Menschheit Christi an sich dasselbe erfährt, wodurch die gewöhnlichen Menschen zu Adoptivsöhnen Gottes werden (die Gnadenmittheilung), so ist sie dennoch wegen ihrer persönlichen Vereinigung mit dem *natürlichen* Sohne Gottes, oder weil dieser, dessen Eigenthum sie geworden, niemals sein blosser Adoptivsohn werden kann, für die Gottessohnschaft durch Adoption schlechthin unempfänglich, nämlich mit Rücksicht auf ihre *Persönlichkeit*, obschon nicht als *Natur* betrachtet. Christus ist sohin unter einem einzigen Gesichtspunkte der Sohn Gottes, allein nämlich auf Grund seiner ewigen Zeugung, sein Vater folglich ist nicht der hl. Geist oder die gesammte Trinität, sondern allein die erste Person der göttlichen Dreieinigkeit, Gott Vater [1]. Dass dies der Gedanke des hl. Thomas und dass ihm sonach Christus nicht unabhängig von seiner ewigen Zeugung, nicht schon auf Grund seiner Menschwerdung allein der Sohn Gottes ist, beweist die weitere Behauptung, dass der Vater, angenommen er sei Mensch geworden, nur das *Princip* unserer Gottessohnschaft, nicht aber selber Sohn Gottes wäre [2]. Freilich nicht auf Grund seiner ewigen Zeugung ist der Sohn Gottes zugleich der Sohn Mariens, allein dass ihr Sohn zugleich der natürliche Sohn Gottes ist, dies beruht allerdings auf seiner ewigen Zeugung, denn ist er auch als Mensch der Sohn Gottes nicht abgesehen von seiner Persönlichkeit, so ist Christus entweder als Mensch eine eigene *Person* für sich, oder auch als solcher (als Mensch) unter keinem andern Gesichtspunkte der Sohn Gottes, als er es schon seiner Gottheit nach ist, folglich *nur* auf Grund seiner ewigen Zeugung [3]. Obschon also nicht von Ewigkeit Mensch, und obschon auch als Mensch Sohn Gottes, ist

---

[1] Ibid. q. 32. a. 3: Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis aeternae secundum quam est Filius Patris solius, et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

[2] Ibid. q. 3. a. 5. ad 2: Sicut Filio incarnato adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus, ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tamquam a principio naturalis filiationis et a Spiritu sancto tamquam a nexu communi Patris et Filii.

[3] Ibid. q. 35. a. 5: Quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi aeterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna.

er es dennoch nur einmal, nicht als Mensch auf andere Weise und auf andere als Gott, weil sonst die Consequenz von den zwei Söhnen Platz griffe, womit die Einpersönlichkeit Christi preisgegeben wird. Dass der Sohn Gottes, was er seiner Gottheit nach auf Grund seiner ewigen Zeugung ist, auch als Mensch sei, dies allein bewirkt seine Menschwerdung. Er ist zwar nicht als Mensch von Ewigkeit gezeugt, allein auch als Mensch ein und derselbe, den Gott als seinen eingeborenen Sohn von Ewigkeit gezeugt hat, und desshalb auch als Mensch sein *natürlicher* Sohn.

Dass er dieses auch als Mensch sei, ist allerdings gleich seiner Menschwerdung selber das Werk der gesammten Trinität. Glaubt aber *Suarez* daraus entnehmen zu dürfen, dass Christus als Mensch der *Sohn* der gesammten Trinität sei [1], so übersieht dabei der grosse Theologe, dass das Abhängigkeitsverhältniss, in das dadurch Christus seiner heiligen Menschheit nach zu der gesammten Trinität tritt, noch lange nicht hinreicht, um ihn mit Recht als ihren *Sohn* zu begreifen. Dass er der natürliche Sohn seines ewigen Vaters *auch als Mensch* sei, ist allerdings das Werk der gesammten Trinität. Wird aber Christus schon dadurch allein zu *ihrem* Sohn? Offenbar nicht. Wenn die *Synode* von *Toledo* die Behauptung verwirft, dass Christus zwei Väter habe, und daher auch nicht gestattet, ihn mit Rücksicht auf die Mitwirkung des hl. Geistes bei seiner Geburt aus der Jungfrau als dessen Sohn zu betrachten [2], so ist damit unstreitig mehr gesagt, als was Suarez darin findet, der hl. Geist nämlich sei bloss *nicht nach menschlicher Weise* der Vater Christi [3]. Denn dieses hatte ja das Concil schon früher ausgesprochen, wenn es also überdies festsetzt, ungeachtet seiner Einwirkung auf die Geburt Christi, wovon es bereits gesagt hatte, dass sie nicht auf die gewöhnliche Weise sich vollzogen habe [4],

---

[1] De incarnat. disp. 49. sect. 2. Nro. 42: Quod illa relatio filiationis aeternae communicata sit et unita humanitati, est opus totius Trinitatis; *ergo* relatio filiationis, quae hinc proxime resultat, est ad Trinitatem, ut est unus Deus ad extra operans.

[2] Symbol. fidei concil. Tolet. XI.: Nec tamen Spiritus sanctus pater esse credendus est Filii pro eo quod Maria eodem sancto Spiritu obumbrante concepit, ne duos patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici.

[3] Ibid. Nro. 27.

[4] Nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundata per Spiritum sanctum carnis materiam ministravit; qui partus Virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur. Damit ist deutlich genug gesagt, der hl. Geist sei nicht nach menschlicher Weise oder mit Rücksicht auf seine Geburt von der Jungfrau der Vater Christi.

sei der hl. Geist dennoch nicht (nec tamen) der Vater Christi, so meint es damit keineswegs *bloss* eine menschliche Vaterschaft (paternitas humana). Dies geht überdies aus dem Grund hervor, warum das Concil in Abrede stellt, dass der hl. Geist der Vater Christi sei, weil er nämlich sonst *zwei Väter* hätte; nicht nur also dass der hl. Geist (die Trinität) der Vater Christi auf Grund seiner Geburt von der Jungfrau sei, stellt das Concil in Abrede, sondern Christus ist überhaupt nicht, auch nicht auf Grund seiner Menschwerdung, der Sohn der Trinität, weil sein Vater schlechthin Einer [1]. Dass die Synode die zwei Väter bloss mit Rücksicht auf die Geburt Christi von der Jungfrau auszuschliessen beabsichtigte, ist ganz unglaublich, denn das Auszeichnende dieser Geburt besteht ja gerade in ihrer Unabhängigkeit von *jedem* väterlichen Einfluss darauf. Auch St. *Augustin,* den Suarez in demselben Sinn zu erklären sucht, tritt der Ansicht, dass der hl. Geist der Vater Christi sei, in einer Weise entgegen, dass er damit zu verstehen gibt, nicht nur nicht wegen seines Einflusses auf die Geburt Christi von der Jungfrau sei der hl. Geist sein Vater, sondern er sei es auch nicht auf Grund der in ihm verwirklichten persönlichen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen [2]. Auch die bei der Taufe Jesu vernommene Stimme, die ihn als Gottes geliebten Sohn kenntlich machte, bezieht sich allein auf Gott Vater, nicht auf die gesammte Trinität, denn Jesus ist weder sein eigener Sohn noch der des hl. Geistes [3]. Und was die Bemerkung des *Vasquez* betrifft, nur seiner ewigen Zeugung nach sei er dieses

---

[1] Derselbe, der auf Grund seiner ewigen Zeugung der Eingeborene ist, wird durch seine Menschwerdung der Erstgeborene — desselben Vaters, der ihn von Ewigkeit gezeugt hat (hic enim, qui ante saecula Unigenitus est vocatus, temporaliter primogenitus factus est, Unigenitus propter deitatis substantiam, primogenitus propter assumptae carnis naturam); der Erstgeborene aber unter vielen Brüdern ist er, weil auch die Menschen durch die heiligmachende Gnade Söhne Gottes werden, allein auf andere *Weise* als Christus.

[2] Enchirid. cap. 38: Numquid tamen ideo dicturi sumus patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, *ex qua utraque substantia Christus unus esset*, et Dei Patris Filius secundum Verbum et Spiritus sancti filius secundum hominem, quod cum Spiritus sanctus tanquam pater ejus de matre Virgine genuisset? . . . utraque substantia, divina scilicet atque humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus.

[3] De trinit. lib. II. cap. 10. Nro. 18: Ibi enim cogimur nonnisi Patris personam accipere, ubi dictum est: Hic est Filius meus dilectus (Mtth. 3, 1 7). Neque enim Jesus etiam Spiritus sancti filius aut etiam suus filius credi aut intelligi potest.

nicht [1], so mochte St. Augustin, dass der Sohn Gottes mit Rücksicht auf seine ewige Zeugung nicht sein eigener Sohn sei, kaum für nothwendig erachtet haben, ausdrücklich hervorzuheben, abgesehen davon, dass der Sohn Gottes nur als menschgewordener Jesus heisst, wenn er also auch als Jesus nicht der Sohn des hl. Geistes ist, so ist es Christus auch nicht auf Grund seiner Menschwerdung, und dabei wird auch St. Augustin von der Erwägung geleitet, dass die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur zwar die *Wirkung* der gesammten Trinität sei, darum aber Christus als Mensch keineswegs ihr *Sohn*, so wenig als die Welt der Sohn Gottes ungeachtet ihrer *ursächlichen* Abhängigkeit von ihm. Nur geboren vom hl. Geist ist Jesus Christus, nicht aber sein Sohn, was zwei verschiedene Dinge sind [2]. Dass Christus seiner Menschheit nach der natürliche Sohn seiner selbst als Gott sei, glaubt Vasquez mit dem gleichen Recht sagen zu können, wie dass er seiner Gottheit nach der Gott seiner selbst als Mensch sei, dabei ist aber ausser Acht gelassen, dass der letztere Satz die zwei *Naturen* Christi einander gegenüberstellt, während der Ausdruck „Sohn“ die *Person* bezeichnet. Wenn also Niemand sein eigener Sohn ist, so ist Christus auch nicht seiner Menschheit nach der Sohn seiner selbst als Gott, es sei denn seine menschliche Natur eine eigene *Person* für sich.

Dass Christus nicht *nur* auf Grund seiner ewigen Zeugung der natürliche Sohn Gottes sei, sondern auch auf eine davon verschiedene Weise, weil schon auf Grund der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott — diese Ansicht ist nach dem Urtheil des *Petavius* mit der kirchlichen Verwerfung der Lehre von einem *zweifachen Sohne* Gottes noch weniger vereinbar, als die Ansicht, dass Christus als Mensch der *Adoptivsohn* Gottes sei [3]. Nicht also wegen der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott ist Christus als Mensch sein natür-

---

[1] De incarnat. disp. 89. cap. 14.

[2] Enchirid. cap. 38: Illud enim movet quomodo dictum sit: Natus de Spiritu sancto, cum filius *nullo modo* sit Spiritus sancti. Neque enim quia mundum istum fecit Deus, dici eum fas est Dei filium. cap. 39: Non igitur concedendum est, quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum.

[3] De incarnat. lib. VII. cap. 5. Nro. 8: Est enim tolerabilius et a catholica professione minus alienum duos filios ita statuere, ut alter propter divinitatem et aeternam generationem naturalis sit Dei Filius, alter ob communem cum caeteris hominibus naturam et creatam sanctitatem adoptivus habeatur, quam duos ponere naturales Dei filios, sua quemque ratione ac forma naturali constantes.

licher Sohn, sondern weil er *dieser* Mensch ist. Dazu macht ihn aber seine göttliche *Persönlichkeit,* denn was sie auf Grund seiner ewigen Zeugung für seine göttliche Natur ist, dies leistet sie seit seiner Menschwerdung auch für eine menschliche [1]. In dem Masse also, als die heilige Menschheit Christi durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes in die Gemeinschaft seiner göttlichen, ihm durch seine ewige *Zeugung* mitgetheilten Natur gelangt, ist Christus auch als Mensch (als *dieser* Mensch) der Zielpunkt dieser Zeugung, diese nämlich reicht als ein ewiger Act auch in die Gegenwart herein, und desshalb ist auf Grund derselben auch der Mensch Christus oder Christus auch als dieser Mensch der natürliche Sohn Gottes [2].

§. 18. Die Vorausbestimmung Christi zum Sohne Gottes.

Die göttliche Vorausbestimmung ist nach der Lehre des hl. *Thomas* die ewige Anordnung der zu einer bestimmten Zeit auszuführenden Gnadenwirkungen Gottes, und daher ist auch seine persönliche Vereinigung mit einer menschlichen Natur, weil ein Werk seiner Gnade, von Ewigkeit durch ihn vorausbestimmt, sonst müsste man annehmen, dass etwas, was nicht von Ewigkeit durch Gott gewusst und gewollt ist, es erst nachträglich werde [3].

---

[1] Ibid. Nro. 7: Hujus itaque radix et causa filietatis, quae in assumptum hominem derivatur, est unitio humanae naturae cum Deo, hoc est cum divina natura in Verbo subsistente, forma sive causa formalis est proprietas ipsa personalis Verbi, per quam divinitas in illa humanitate subsistit. Fit enim admirabili quadam ratione, ut filietas ista sive relatio Filii perinde humanam afficiat, formet ac determinet naturam et Dei filium hominem constituat, atque eadem proprietas divinam naturam afficit et ad Filii Verbique personam applicat ac definit.

[2] Ibid. Nro. 6: Cum autem persona divina Verbi, ut et alia quaelibet, non sit relativa sola proprietas, sed maxime ac praecipue natura ipsa, quae relativa ista forma determinatur ac modificatur; necesse est ut humanitati Christi etiam divinitas communicetur, et quidem generatione, adeoque generatio ipsa. Est enim sempiterna et nunquam interrupta Verbi generatio . . . Hinc de Christo homine usurpari potest: Hic homo Deus est et Dei Filius ac Verbum, et a Patre procedit ac gignitur. Quod postremum dici non posset, nisi et generationis, uti proprietatum caeterarum, fieret communio.

[3] 3. p. q. 24. a. 1: Praedestinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his, quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione.

Jedoch nur seiner hl. *Menschheit* nach ist Christus ein Gegenstand der göttlichen Vorausbestimmung, denn allein bezüglich ihrer, welche nicht von Ewigkeit mit dem Worte vereinigt ist, bewahrheitet sich, was zum Wesen der Vorausbestimmung gehört, dass sie nämlich ihrer Wirkung vorangehe, diese aber ist hier die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur, und endlich wird dadurch dieser allein, was durch die Vorausbestimmung wesentlich Statt findet, eine *Gnade* erwiesen [1]. Das Subject aber, welches zum Sohne Gottes vorausbestimmt wird, ist nicht die menschliche *Natur* als solche, sondern die mit ihr vereinigte *Person*, als menschgewordene nämlich, nicht an sich oder ihrer Gottheit nach. Nur eine Person, nicht die unpersönliche Natur als solche ist für das ewige Heil, welches den Zielpunkt der Vorausbestimmung bildet, empfänglich, und ihr allein (der Person) kommt es zu, Sohn Gottes zu sein. Dieses ist Christus als Gott zwar schon vermöge seines Wesens, als Mensch aber erst auf Grund seiner Vorausbestimmung [2]. Daher unterlässt der Apostel nicht anzudeuten (Röm. 1, 3 f.), der Sohn Gottes sei nur insoweit, als er ihm aus dem Samen Davids dem Fleische nach geworden ist, dazu vorausbestimmt (de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei). Nicht also, dass Christus überhaupt der natürliche Sohn Gottes ist, sondern dass er es auch als Mensch ist, beruht auf seiner göttlichen Vorausbestimmung [3]. Zwar nicht er selber (der Sohn Gottes) empfängt durch seine Menschwerdung eine Gnade, dennoch ist er der Gottmensch nicht unabhängig von einer göttlichen Gnadenwirkung, denn dieses ist er nur auf Grund seiner

---

[1] Ibid. a. 2: In praedestinatione duo possunt considerari, unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae, et secundum hoc importat antecessionem quandam respectu ejus quod sub praedestinatione cadit, alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita, et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanae naturae praedestinatio competit Christo.

[2] Ibid. a. 1. ad 2: Quamvis enim sit naturale illi personae secundum se consideratae quod sit Filius Dei, non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc ei convenit per gratiam unionis.

[3] Sent. lib. III. dist. 10. quaest. 1. a. 1. solut. 1. ad 2: Non convenit ei per gratiam quod sit Deus, sed ab aeterno, sed quod sit simul Deus et homo, hoc est per gratiam unionis.

persönlichen Vereinigung mit einer menschlichen Natur, was *für sie* eine Gnade ist [1].

Ungeachtet seiner Vorausbestimmung dazu darf man nicht von Christus sagen, dass er der Sohn Gottes erst *geworden* sei. Wer von einer Person behauptet, dass sie etwas werde, betrachtet sie *an sich,* so betrachtet aber *ist* Christus der natürliche Sohn Gottes und *wird* es nicht. Dass hingegen eine Person zu etwas *vorausbestimmt* sei, kommt ihr nicht nothwendig an sich zu, sondern bloss mit Rücksicht darauf, wozu sie vorausbestimmt ist, daher kann es von ihr, obschon *nur in einem gewissen Betrachte,* dennoch wahrheitsgemäss ausgesagt werden. Christus z. B. hat an sich betrachtet nicht erst angefangen, der Sohn Gottes zu sein, allerdings aber seiner heiligen Menschheit nach, und desshalb ist in *diesem* Betrachte seine Vorausbestimmung dazu denkbar [2]. Sie bewirkt, dass Christus, was er an sich betrachtet schon vermöge seiner Gottheit ist, auch als Mensch sei, der natürliche Sohn Gottes. Dies ist er aber auch als Mensch auf Grund der persönlichen Gemeinschaft seiner menschlichen Natur mit seiner Gottheit [3].

§. 19. Der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott widerstreitet ihre selbstthätige Vorbereitung darauf.

Einem berühmten Wort des hl. *Augustin* zufolge ist die persönliche Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes das Vorbild der Gnadenmittheilung. Die persönliche Aneignung dieser menschlichen Natur durch den Sohn Gottes oder dass Jesus der Christus ist — dies ist so gut *Gnade*, als dass der

---

[1] Ibid. dist. 7. quaest. 3. a. 2. solut. 1. ad 3: Quamvis non sit gratia Filio Dei quod sit homo, tamen hoc habet per gratiam unionis, per quam humana natura assumpta est in unitatem divinae naturae.

[2] 3. p. q. 24. a. 1. ad 3: Fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est, praedestinari autem pertinet ad aliquem secundum quod est in apprehensione alicujus praeordinantis. Id autem quod subest alicui formae et naturae secundum rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personae Christi quod incoeperit esse Filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incoepit esse quod in natura humana existens esset Filius Dei, ideo magis haec est vera: Christus est praedestinatus Filius Dei, quam ista: Christus est factus Filius Dei.

[3] Sent. lib. III. dist. 10. quaest. 3. solut. 1. ad 1: Praedestinatio Christi primum effectum habet ipsam unionem; unde cum unio sit naturae, potest etiam dici praedestinata, quamvis sibi filiatio non conveniat, quia filiatio non est primus effectus praedestinationis, sed consequitur ad unionem.

Mensch durch den Glauben zum Christen werde (ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus, de ipso Spiritu et hic renatus de quo est ille natus) [1]. Eine Gnade aber ist dem hl. *Thomas* die persönliche Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott schon aus dem allgemeinen Grunde, weil sie eine *Erhebung* der menschlichen Natur ist und desshalb ihre natürliche Kraft übersteigt. Denn nicht allein mittelst ihrer Thätigkeit (wie die Heiligen durch Erkenntniss und Liebe Gottes) kann die menschliche Natur zu Gott erhoben werden, sondern auch durch ihr persönliches Sein [2], und diese Erhebung ist um so mehr Gnade (gratia unionis) [3], als dadurch die menschliche Natur nicht bloss wie durch die heiligmachende Gnade eine gewisse *Aehnlichkeit* mit der göttlichen Natur erlangt, sondern auch in die unmittelbare (persönliche) Gemeinschaft mit seiner Gottheit aufgenommen oder ihm persönlich zugehörig wird [4]. In einem gewissen Sinne allerdings ist die Gnade (auch die Gnade der persönlichen Vereinigung mit Gott) dem Menschen Christus natürlich, denn ihre bewirkende Ursache (die Gottheit) ist seine eigene Natur, in einem andern Sinne aber ist sie es wieder nicht, weil sie nicht aus den eigenen Principien *der* Natur hervorquillt, die dadurch vollendet wird (der menschlichen) [5].

Wenn die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit Gott ihr persönliches Sein erlangt, ist sie nicht in der Möglichkeit, sich darauf durch ihre eigene Thätigkeit vorzubereiten, denn dies vermöchte sie nur als persönliches Wesen, folglich nicht

---

[1] De praedest. sanct. cap. 15. Nro. 31.

[2] 3. p. q. 2. a. 10: Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suae naturae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter, uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum, alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo.

[3] Ibid. q. 6. a. 6: Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi.

[4] Ibid. q. 2. a. 10. ad 1: Gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Majus autem est ipsa res, quam similitudo ejus participata.

[5] Ibid. a. 12: Gratia igitur Christi, sive unionis sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanae naturae in Christo, quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius.

ohne eigene *menschliche* Persönlichkeit, was nestorianisch wäre [1]. Nicht allein hat die menschliche Natur aus sich selber keine *active* Empfänglichkeit für die persönliche Vereinigung mit Gott, sondern auch ihre *passive* ist keine natürliche [2]. Die Gnade der persönlichen Vereinigung mit Gott gehört einer ganz andern Ordnung an als die Leistungsfähigkeit eines blossen Menschen; sie übersteigt also nicht bloss seine nackte Natur, sondern auch die übernatürlich gehobene [3]. Eine dreifache Empfänglichkeit ist denkbar. Darunter versteht man erstens ein Mittleres zwischen einer bestimmten Vollkommenheit und dem Wesen, das sie dadurch erlangen soll, und hievon kann bei der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott desshalb keine Rede sein, weil sie dabei *unmittelbar ihrem Sein nach*, folglich ohne das Dazwischentreten eines Mittlern, mit der Person des Sohnes Gottes vereiniget wird (natura unitur personae immediate quantum ad esse). Die zweite Art von Empfänglichkeit besteht in einer bestimmten Zubereitung des Wesens selber, und diese Zubereitung geht der Form, wofür das Wesen dadurch empfänglich wird, allein der Causalität nach oder begrifflich voran, indessen auch davon kann bei der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott unmöglich die Rede sein, denn die menschliche Natur ist schon als solche oder unabhängig von einer bestimmten vorgängigen Zubereitung dafür empfänglich, in die persönliche Gemeinschaft Gottes, wenn es ihm beliebt, durch seinen allmächtigen Willen erhoben zu werden (natura humana secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona). In einem dritten Sinn ist mit der Empfänglichkeit für die persönliche Vereinigung mit Gott die Vollkommenheit gemeint, welche angemessen ist, dass *die* menschliche Natur besitze, die Gott zur seinigen zu machen gewürdiget hat [4]. In diesem Sinn lehrt St.

---

[1] Ibid. q. 7. a. 13: Actiones sunt suppositorum et individuorum, unde actio et per consequens gratia ad ipsam ordinans (die habituale Gnade), praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem.

[2] Ibid. q. 4. a. 1: Aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona, quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum.

[3] Sent. lib. III. dist. 13. quaest. 1. a. 2. solut. 2. ad 3: Quantumcunque crescat gratia purae creaturae, non potest pervenire in gratiam creaturae assumptae in unitatem personae, quae ad unionem disponit quodammodo, nisi et ipsa assumeretur.

[4] Ibid. quaest. 3. a. 1.

Thomas, mit Rücksicht auf die übernatürliche Vollkommenheit der hl. Menschheit Christi erscheine ihre persönliche Vereinigung mit Gott als angemessen (facit congruitatem quamdam ad unionem) [1].

Dabei denkt er an keine *vorgängige* Zubereitung. Denn die übernatürliche Vollkommenheit der Seele Christi oder die auf der heiligmachenden Gnade beruhende Vereinigung derselben mit Gott ist etwas bloss Accidentales, und folglich ist ihre persönliche Vereinigung mit ihm, weil sie eine unio substantialis, keine bloss accidentale ist, unmöglich durch jene vermittelt [2]. Nach thomistischer Lehre empfängt bekanntlich die hl. Menschheit Christi durch ihre persönliche Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes auch ihr *Sein,* und dieses ist die nothwendige Grundlage aller übrigen Vollkommenheiten eines Wesens, sie als seiende vorausgesetzt. Weil die materia das Sein mittelst ihrer forma empfängt, so fällt unmöglich zwischen die Materie und ihre substantielle Form ein Mittleres, und ebenso unmöglich ist die persönliche Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes durch eine *vorgängige* Zubereitung derselben vermittelt, denn für die hl. Menschheit Christi ist die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes die Quelle ihres Seins, und folglich ist diese Vereinigung nothwendig eine unmittelbare, so gut wie die Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Körper [3]. Nur als concretes Einzelwesen, als *persönlicher* Geist allein, ist die hl. Menschheit Christi für die heiligmachende Gnade empfänglich. Verdankt sie also ihr persönliches Sein ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes (wie dogmatisch feststeht), so ist diese Vereinigung nothwendig unabhängig von der heiligmachenden Gnade und diese unmöglich eine *vorgängige* Disposition dafür. Nach St. Thomas ist die Heiligkeit der Seele Christi eine *Wirkung* ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes [4]. Durch seine persönliche Vereinigung mit der Seele Christi ist in ihr die Gottheit auf besondere Weise

---

[1] 3. p. q. 8. a. 5. ad 3.

[2] Ibid. q. 6. a. 6: Gratia est quoddam accidens animae. Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam et non secundum accidens. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

[3] 1. p. q. 76. a. 6: Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem et per consequens ante animam.

[4] 3. p. q. 6. a. 6: Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis est effectus quidam consequens unionem.

gegenwärtig, und mit dieser Gegenwart ist die heiligmachende Gnade wie die Helle mit dem Sonnenlicht verbunden [1], ihre *natürliche* Blüthe [2].

Nennt daher der hl. Thomas die übernatürliche Vollkommenheit der hl. Menschheit Christi die Ursache der Angemessenheit ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes, ihr medium congruitatis [3], so meint er damit eine *nachträgliche* Disposition dafür. Dieses Verständniss seiner Lehre hat uns St. Thomas selber durch die Bemerkung nahegelegt, dass die menschliche Natur, ungeachtet der Uebernatürlichkeit ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott, dennoch durch keine besondere übernatürliche Zubereitung dafür erst empfänglich werde. Denn der Abstand zwischen einer creatürlichen Natur und der göttlichen Person bleibt auch bei möglichster Vervollkommnung der erstern immer ein unendlicher, und da ihre Empfänglichkeit für die persönliche Vereinigung mit Gott Sache der Natur *als solcher* ist, so erlangt sie die Natur nicht erst durch eine accidentale Vervollkommnung, wodurch sie als solche nicht verändert wird, sondern wenn sie aus sich selber und mit Rücksicht auf ihre natürliche Beschaffenheit unvermögend ist, zu ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott etwas beizutragen, so vermag sie zu so erhabener Würde nur in Folge eines freien göttlichen Gnadenentschlusses durch seine Güte erhoben zu werden [4]. Darin unterscheidet sich die *persönliche* Vereinigung des Geistes mit Gott von seiner Vereinigung mit ihm durch Erkenntniss und Liebe. Weil durch eine Thätigkeit des

---

[1] Ibid. q. 7. a. 13: Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis sicut lumen in aere ex praesentia solis. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem sicut splendor solem.

[2] Ibid. ad 2: Gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis.

[3] Sent. lib. III. dist. 2. quaest. 2. a. 2. solut. 1: Solum est sicut medium congruitatis, sicut etiam scientia et perfectio corporis, et hujusmodi quae decuit naturae assumptae non deesse.

[4] Ibid. ad 3: Quamvis assumi in unitatem divinae personae sit supra facultatem humanae naturae, non tamen exigitur aliquid formaliter humanam naturam elevans ad talem assumptionem, tum quia quocumque addito talis natura a persona divina in infinitum distaret, tum quia cum assumi per se naturae conveniat, omnia autem accidentia praeter rationem naturae sint, ideo non poterit humana natura secundum id quod assumptibilis est, elevari per aliquod accidens additum ad hoc ut assumptibilior fiat; sed ad hoc quod assumatur, exigitur benignitas divina humanam naturam ad tantam dignitatem gratis elevans.

Geistes vermittelt, setzt diese Vereinigung desselben mit Gott eine entsprechende Zubereitung seiner Vermögen voraus. Die persönliche Vereinigung hingegen besteht in einer Gemeinschaft des persönlichen Seins, welches unmöglich aus einer bestimmten Zubereitung des Geistes erst hervorgeht, vielmehr ist dieser nur als persönlicher für eine übernatürliche Zubereitung empfänglich [1]. Nur ein persönliches Wesen vermag zu handeln, und folglich wäre die Annahme einer Thätigkeit der menschlichen Natur Christi, welche ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott voranginge und die *active* Vorbereitung darauf wäre, nur um den Preis seiner persönlichen Einheit vollziehbar; aus ihr also folgert mit Recht St. Thomas die Undenkbarkeit einer menschlichen Thätigkeit Christi vor der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes (et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem) [2].

Kein *Fortschritt* der menschlichen Natur in der Richtung auf Gott ist ihre persönliche Vereinigung mit ihm, wobei sie selber ihr vorausbestünde, sondern vielmehr eine *Herablassung* der Fülle Gottes, um sich der Menschheit mitzutheilen. Diese also hat in Christus die höchste geistliche Vollkommenheit vom ersten Augenblick ihres Daseins an besessen und sich dazu nicht erst allmählich emporgerungen [3]. Weil aber die Thätigkeit vollkommener ist, als ihr blosses Vermögen, so hat Christus schon im ersten Augenblick seines Daseins von seinem Geistesvermögen insoweit *Gebrauch* gemacht, als ohne Zeitdauer geschehen kann, und diese ist zu einem Erkenntniss- und Willensact nicht nothwendig [4]. Denn so-

---

[1] Ibid. ad 2: Fruitio operationem quamdam dicit, unde per fruitionem anima unitur Deo sicut operans operationis objecto. Hoc autem ad rationem perfectae operationis pertinet, ut a potentia mediante habitu eliciatur, et ideo oportet quod unio fruitionis mediante habitu gratuito fiat. Unio autem in persona est ad unum esse personale; habitus autem non potest esse principium personae subsistentis, sed est ad esse consequens, et ideo gratia non est medium in unione personali, sicut unionem formaliter causans.

[2] 3. p. q. 2. a. 11.

[3] Ibid. q. 34. a. 1. ad 1: In mysterio incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

[4] Ibid. a. 2: Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione. Unde dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit illam operationem animae quae potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii.

bald als ein Wesen seinem *Sein* nach vollendet ist, beginnt, wenn es durch nichts daran gehindert wird, seine Thätigkeit. Das Sein selber aber geht ihr begrifflich wenigstens nothwendig voran, und da ein Vernunftwesen nur als *persönliches* dafür empfänglich ist (esse pertinet ad hypostasim sicut ad id quod habet esse), so ist auch aus diesem Grunde eine Thätigkeit der hl. Menschheit Christi vor ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes und als Vorbereitung darauf so gewiss unmöglich, als sie erst durch diese Vereinigung ihren persönlichen Abschluss erlangt [1].

§. 20. Was Christus seiner menschlichen Natur nach zukommt, kann von ihm auch als Gott, insoweit damit seine Person bezeichnet wird, ausgesagt werden, sowie umgekehrt von dem Menschen Jesus was Gottes ist.

Ein Postulat der *Einpersönlichkeit* Christi ist die sogenannte communicatio idiomatum oder die Gemeinsamkeit der göttlichen und menschlichen Eigenschaften Christi, vermöge welcher ihm auch als Gott die Eigenschaften seiner menschlichen Natur und die seiner göttlichen auch dem Menschen Christus zukommen. Ist er nämlich als Gott sowie als Mensch ein und dieselbe Person, so ist er auch als Mensch eine göttliche Person und als Gott der Inhaber einer menschlichen Natur. Weil also eine menschliche Natur die seinige ist, kann von Gott als ihrem Inhaber Menschliches ausgesagt werden und umgekehrt von dem Menschen Christus Göttliches, weil göttlichen Wesens die *Person* ist, der sein Menschliches zugehört [2]. Dieses aber kann dem Göttlichen und umgekehrt das Göttliche dem Menschlichen nur insoweit zugeschrieben werden, als es mit ihm ein und dasselbe ist; dies sind aber in Christus Göttliches und Menschliches allein der Person nach, nicht die Naturen als solche. Diese also können nicht an sich von einander ausgesagt werden, sondern allein insoweit, als sie ihren Inhaber bezeichnen, die Person [3].

---

[1] Ibid. ad 1: Esse est prius natura quam agere, non tamen est prius tempore, sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens.

[2] 3. p. q. 16. a. 4: Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae tamquam de hypostasi divinae naturae, et de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae tamquam de hypostasi humanae naturae.

[3] Ibid. a. 5: Ea, quae sunt propria unius, non possunt vere de alio prae-

Vermöge ihrer persönlichen Gemeinschaft nimmt zwar auch die menschliche Natur Christi als solche an den Eigenschaften seiner göttlichen Theil, allein nicht auf dieselbe Weise, wie sie dieser zukommen, sind sie auch die ihrigen, nicht vermöge ihres eigenen Wesens, sondern nur durch Mittheilung und nach dem Mass ihrer Empfänglichkeit dafür, wesshalb einzelne göttliche Eigenschaften, wie die Allmacht z. B., der menschlichen Natur Christi schlechterdings nicht zugeschrieben werden können [1]. Von der communicatio idiomatum unterscheidet sich diese Gemeinschaft noch dadurch, dass bei ihr keine Gegenseitigkeit Statt findet. Nicht auch der Gottheit Christi als solcher werden die Eigenschaften seiner Menschheit mitgetheilt, sondern diese allein, weil nur sie dafür empfänglich ist, erfährt durch die Menschwerdung Gottes eine Erhöhung ihres Vermögensstandes. Durch das stärkere Licht wird das schwächere verdunkelt, es sei denn jenes seine Quelle. Das wahre Licht aber, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, ist die göttliche Wissenschaft Christi, durch sie also wird in seiner Seele das Licht seiner menschlichen Wissenschaft nicht ausgelöscht oder geschwächt, sondern vielmehr gekräftiget [2].

§. 21. Obschon nicht selber der göttlichen Eigenschaften unmittelbar als solcher theilhaftig, erlangt dennoch die Seele Christi nicht erst allmählich ihre sittliche Vollkommenheit.

Aus ihrer persönlichen Gemeinschaft folgert St. *Fulgentius*, dass sich die Seele Christi seiner Gottheit vollständig bewusst

dicari, nisi de eo quod est idem illi . . . In mysterio autem incarnationis non est eadem natura divina et humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea, quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae, et ideo indifferenter praedicari possunt ea, quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis.

[1] Ibid. ad 3: Ea, quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam; unde ea, quae participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur.

[2] Ibid. q. 9. a. 1. ad 2: Si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina ita, quod majus sit in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum.

sei [1]. Ist sie doch mit der Weisheit Eine Person und daher Christus auch als Mensch die Weisheit Gottes [2]. Sonst hätte er den Geist nur mit Mass, nicht seine Fülle empfangen (Joh. 3, 34), noch wären in ihm alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen (Kol. 2, 3). Die Seele Christi erkennt zwar seine ganze Gottheit, nicht aber so, wie die Gottheit sich selber (quantum illa, sed non sicut illa). Das Wissen Gottes ist zugleich das Sein desselben, die Wissenschaft der Seele Christi von seiner Gottheit aber ist eine göttliche Zuthat zu ihrem wesentlichen Sein, und daher ist mit ihrer Gotteserkenntniss die Einsicht verbunden, dass nicht sie selber sei, was sie erkennt [3]. Die übernatürliche Erhöhung unserer Seele beruht auf ihrer Verbindung mit der Wahrheit durch Erkenntniss und Liebe. Christus aber ist die Wahrheit selber, folglich befindet sich seine Seele, weil sie das persönliche Eigenthum der Wahrheit und daher auf das innigste mit ihr verbunden ist, im Vollbesitz ihrer Erkenntniss [4]. Allein auch dieser Besitz richtet sich nach dem Mass ihrer Empfänglichkeit dafür, und es soll mittelst jener Bestimmung bloss gesagt sein, dass der geistig-sittliche Zustand der Seele Christi dem Grad ihrer Vereinigung mit Gott entspreche. Ist also diese schon auf Grund ihres persönlichen Seins die innigste, so eignet ihr schon aus demselben Grunde die höchste geistig-sittliche Vollkommenheit, wofür ein creatürliches Wesen überhaupt empfänglich ist. Jedoch durch die creatürliche Empfänglichkeit für die Gotteserkenntniss wird die Vollkommenheit der Wissenschaft Gottes von sich selber nicht erreicht. Zwar das ganze göttliche Wesen, lehrt St. *Thomas*, ist mit der Seele Christi persönlich vereiniget, nicht aber wird es seiner ganzen Fülle nach von ihrer Thätigkeit umspannt. Daher

---

[1] Fulgent. Ferrando ad propos. quinque quaest. Galland. t. XI. quaest. 3. Nro. 26: Perquam vero durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam.

[2] Ibid. Nro. 29: Non ergo existimo, illi animae in aliquo plenam divinitatis deesse notitiam, cujus una est persona cum Verbo, quam sic sapientia suscepit, ut eadem sapientia ipsa sit, quae rerum omnium in tantum facta est domina, ut cum ipsa divinitate sua una sit in Trinitate persona, id est Christus crucifixus, quem Dei virtutem Deique sapientiam Paulus apostolus praedicat.

[3] Ibid. Nro. 31: Deitas ergo illa ipsa est naturaliter notitia sua, anima vero illa ab ipsa deitate, quam plene novit, accepit ut noverit; naturaliter ergo deitas Christi hoc est quod novit, anima vero illa in eo quod scit deitatem suam non hoc se invenit esse quod novit.

[4] Ibid. Nro. 30: Quomodo ergo illa anima minus in se notitiam veritatis habere dicitur, quae ipsius veritatis anima singulariter invenitur?

erkennt die Seele Christi das ganze Wesen Gottes, obschon nicht seiner ganzen Erkennbarkeit nach [1]. Niemand, erinnert *Hugo von St. Victor*, ist weise, ausser durch die Eine Weisheit und in dem Masse seiner Gemeinschaft mit ihr. Der Schöpfer allein ist die Weisheit selber, ein creatürlicher Geist nimmt daran bloss Theil, am vollkommensten aber unter allen creatürlichen Geistern die Seele Christi, weil mit ihr *persönlich* Eins. Die Gottheit Christi ist die Weisheit Gottes; auch diese also, wenn ihm die Fülle der Gottheit inwohnt, erfüllt seine Seele. Zwar ist mit ihr die gesammte Weisheit verbunden, nicht aber sie selber ist die Weisheit, denn ihre Inwohnung in der Seele Christi ist Gnade, nicht Natur. Was in Gott Natur ist, besitzt die Seele Christi durch Gnade, eine Gnade also ist ihre persönliche Vereinigung mit dem Worte, wodurch ihr die Fülle der Gottheit inwohnt [2].

Daraus zieht der hl. *Bernhard* den naheliegenden Schluss, dass bei Jesus von einer *ethischen Entwicklung* im eigentlichen Sinn des Worts keine Rede sein kann; wenn sich Jesus schon im ersten Augenblick seines Daseins auf dem Höhepunkt sittlicher Vollkommenheit befindet, so hat er sich dazu nicht erst allmählich erhoben [3]. Diese Annahme, meint St. *Johannes Damascenus*, sei nur vom *nestorianischen* Standpunkt aus zulässig, weil unverträglich mit der physischen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Derselbe, welcher die Gnadenquelle für die übrigen Menschen sein soll, darf nicht selber die ihnen mittelst der Gnade zu verleihenden Güter gleich den übrigen Menschen erst allmählich erhalten, sondern schon vermöge seines *persönlichen* Seins muss er sie besitzen [4]. Dem Nestorius, der das Wachsthum Christi an Weisheit und Gnade im Sinne eines *wirklichen* geistig-sittlichen Fortschrittes verstanden wissen wollte (*τελειοῦται δὲ τὸ κατὰ μι-*

---

[1] 3. p. q. 10. a. 1. ad 2: Nec etiam in unione, quae est secundum esse personale natura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam, quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen . . . totaliter eam videt, id est non ita perfecte sicut visibilis est.

[2] De sapientia animae Christi.

[3] Super missus est, homil. 2. Nro. 9: Nec fuit hora in quacunque aetate sua, qua de plenitudine illa, quam in sui conceptione accepit in utero, vel aliquid minueretur vel aliquid eidem adjiceretur, sed a principio perfectus, a principio, inquam, plenus fuit spiritu sapientiae et intellectus, spiritu consilii et fortitudinis, spiritu scientiae et pietatis, spiritu timoris Domini.

[4] De fide orth. lib. III. cap. 22.

κρὸν προκόπτον)[1], hält St. *Cyrillus* entgegen, dies sei mit der Göttlichkeit der Person Christi unvereinbar. Wenn Christus seit dem ersten Augenblick seines menschlichen Daseins eine göttliche Person ist, dann ist er nothwendig auch als Mensch von Anfang an im Vollbesitz seiner sittlichen Vollkommenheit, und eine *allmähliche* Erlangung derselben mittelst fortschreitender Entwicklung ist bei *dieser* Person ganz undenkbar; nicht die Erlangung also, nur die *Bethätigung* seiner geistig-sittlichen Vollkommenheit oder ihre Offenbarung nach Aussen hat mit seinem körperlichen Wachsthum gleichen Schritt gehalten[2]. Dadurch aber, dass die ihm von Anfang an ihrer ganzen Fülle nach inwohnende geistig-sittliche Vollkommenheit im Leben Jesu erst allmählich zur *Erscheinung* kam, dadurch, meint St. *Bernhard*, sollten die Menschen daran erinnert werden, dass die vornehmste Ursache ihres geistlichen Fortschrittes nicht ihr eigener Wille, sondern die *Gnade* sei, welche Gott verleiht wem er will, ebenso wie während seines eigenen irdischen Wandels die Offenbarung des verborgenen Reichthums seiner hl. Menschheit lediglich von seinem Willen abhing[3].

Auch als Mensch, wie wir bewiesen haben, ist Christus der natürliche Sohn Gottes, auf Grund seiner ewigen Zeugung oder, wie Andere wollen, wegen der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes, folglich in beiden Fällen seit dem ersten Augenblick seines Daseins. Dann aber ist unmöglich die Erhebung zum Himmel für den Menschgewordenen eine Zeugung oder Einsetzung in die Sohnschaft, noch wird diese dadurch irgendwie vollendet, und wenn überhaupt seine Persönlichkeit keine gott*menschliche* ist, sondern die eigene des Sohnes Gottes und folglich eine göttliche, so ist nicht erst jetzt die ganze (gottmenschliche) Persönlichkeit Christi in des Sohnes Erbe, die vollkommene Theilnahme an der Herrlichkeit und Macht des Vaters eingetreten. Betheuert nicht Christus schon vor seiner Himmel-

---

[1] Adv. Nestor. lib. III. pag. 84.

[2] Ibid. pag. 87.

[3] Super missus est, homil. 2. Nro. 10: Tu, homo, cum proficis, non quando nec quantum vis, proficis, sed te nesciente tuus moderatur profectus, tua vita disponitur. At vero puer Jesus, qui disponit vitam tuam, ipse disponebat et suam et quando volebat et quibus volebat sapiens apparebat, quando et quibus volebat sapientior, quando et quibus volebat sapientissimus; quamquam in se numquam esset nisi sapientissimus. Similiter et cum semper omni gratia plenus fuisset, sive quam apud Deum sive quam apud homines habere deberet, pro suo tamen arbitrio eam nunc plus nunc minus ostentabat, prout cernentium vel meritis congruere vel saluti expedire sciebat.

fahrt, sein sei Alles, was des Vaters ist (Joh. 16, 15)? Seine Theilnahme an der Macht des Vaters beruht auf ihrer Wesenseinheit (Joh. 10, 28—30). Auch diese also wäre vor der Himmelfahrt Christi noch unvollkommen? Allein schon während seines irdischen Wandels nimmt bekanntlich Jesus dieselbe Macht der Todtenerweckung wie der Vater besitzt auch für sich in Anspruch, und gleich jenem macht auch er nach Belieben Gebrauch davon (Joh. 5, 21).

Dass die ethische Vollkommenheit seiner Gottheit unmöglich die eigene der Seele Christi, noch seine göttliche Thätigkeit unmittelbar als solche zugleich die seiner Menschheit sein könne, entnimmt St. *Thomas* daraus, dass die Thätigkeit Gottes, worin seine ethische Vollkommenheit besteht, zugleich sein Wesen ist, dann nämlich ist sie unzweifelhaft von der Seele Christi der Natur nach verschieden [1]. Die Thätigkeit eines von mir verschiedenen Wesens aber ist nur dann die meinige, wenn sie von mir selber ausgeht und unmittelbar durch sich selber die Ursache davon ist, dass ich wirke; nicht also bloss die bewirkende Ursache meiner Thätigkeit müsste jenes von mir verschiedene Wesen sein, sondern auch ihre causa formalis. Allein weder in das eine noch in das andere Verhältniss vermag sich einem creatürlichen Wesen gegenüber das Absolute zu versetzen. Dass es das Ergebniss einer creatürlichen Thätigkeit sei, ist ebenso undenkbar, als dass es die forma des menschlichen Geistes bilde, denn dadurch würde es selber der Theil eines Ganzen, was seiner höchsten Vollkommenheit widerstreitet [2]. Ganz wohl damit vereinbar dagegen ist die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Gemeinschaft des göttlichen Seins; denn das Sein bildet nicht gleich der forma einen Wesensbestandtheil der Natur, sondern ist bloss die Ursache ihrer Wirklichkeit (esse est actualitas substantiae vel essentiae) [3]. Das Göttliche selber, weil es auch in seiner persönlichen Vereinigung mit dem Menschlichen ein vollkommenes Ganzes für sich bleibt, wird dadurch weder erst vollendet noch in seinem Bestande von dem Menschlichen abhängig, vielmehr für dieses allein ist seine

---

[1] 3. p. q. 9. a. 1. ad 1: Dei intelligere est sua substantia; unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae.

[2] Contr. gent. lib. III. cap. 51: Nec tamen essentia divina potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura.

[3] 1. p. q. 54. a. 1.

Aufnahme in die persönliche Gemeinschaft Gottes die Ursache seines Bestandes [1].

Nach alttheologischer Auffassung ist daher auch der Mensch Christus (nach dem Mass seiner Empfänglichkeit dafür) im Vollbesitz göttlicher Herrlichkeit unbeschadet der Eigenart menschlichen Wesens. Der *modernen* Auffassung aber ist diese Vereinbarung nicht gelungen.

---

[1] Compend. theolog. cap. 211: Ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in se ipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit . . . Quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona Filii Dei sicut etiam persona Filii hominis.

Drittes Kapitel.

Das Dogma im Kampf mit dem Protestantismus und den Irrthümern der Neuzeit.

§. 22. Die reformatorische Christologie.

Auf den innern Zusammenhang zwischen dem Dogma von der Person Christi und der Lehre von der *Rechtfertigung* habe ich schon vor mehreren Jahren aufmerksam gemacht (in meiner Schrift über die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato). Das Auszeichnende der katholischen Ansicht von der Rechtfertigung im Gegensatz zur protestantischen liegt in dem Einfluss darauf, den sie der Kirche und ihren Gnadenmitteln anweist. Das Sacrament wendet die für alle Menschen durch Christus vollbrachte Erlösung dem Einzelnen zu. Dabei aber ist es in seiner Wirksamkeit, wiewohl nicht ihr Erfolg, von der eigenen Mitwirkung des Menschen unabhängig, es wirkt ex opere operato. In der genannten Schrift habe ich nun zu zeigen versucht, wie ein aus sich selber wirksames Heilsmittel zum Zweck der Heils*verwirklichung* für die einzelnen Menschen schon durch die *persönliche* Beschaffenheit des Heilands gefordert sei. Ist also für ein Heilsmittel dieser Art im protestantischen Lehrsystem kein Raum vorhanden, so muss sich ihm folgerichtig auch die *Person Christi* anders gestalten.

Dem Protestantismus ist Christus selber ein Sacrament. Was nach katholischer Lehre das Sacrament bewirkt, weist jener dem Heiland selber zu. Nach protestantischer Lehre nämlich wird dem einzelnen Menschen, wenn er im Glauben danach greift, schon dadurch allein die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, er braucht sich seiner Erlösung durch Christus im Glauben bloss bewusst zu werden, thatsächlich ist sie ihm schon im Voraus durch Christus zugewendet, dadurch dass er selber an die Stelle des Sünders tritt. Diese Stellvertretung aber setzt nothwendig eine *menschliche Persönlichkeit* des Erlösers voraus, denn als Mensch allein vermag er die Einzelnen zu vertreten und nur als menschliche *Person* an ihrer Statt ihre persönliche Schuldigkeit zu erfüllen. „Kaum ein nennenswerther Theologe“, sagt daher *Dorner,* „wagt es noch, der

Menschheit Christi die eigene Persönlichkeit abzusprechen, sie als unpersönlich zu bezeichnen. Man erkennt wieder mit Luther, dass es namentlich für das Versöhnungswerk unerlässlich ist, Christi Opfer als ein Werk seiner persönlichen Menschheit, wenngleich in Einheit mit dem Logos zu betrachten, damit die stellvertretende Genugthuung nicht zu einem dramatischen Scheine werde“ (Person Christi II. S. 1225).

Die Lehre *Luther's,* welche wir zunächst in Betracht ziehen müssen, wird von einem gründlichen Kenner derselben so aufgefasst: „Das Subject der *Person* Christi ist ihm nicht die göttliche Hypostase für sich, sondern das Resultat der Einigung der Naturen, also die *gottmenschliche,* daher er auch am liebsten sich so ausdrückt: Die Menschheit ist Eine Person mit Gott; Gott und Mensch Eine Person, oder die Person ist Beides, wahrer Gott und Mensch, oder auch so: Jesus ist der Mensch, der mit Gott Ein Ding oder Person ist“ (Thomasius, Christi Person und Werk II. S. 225). Ist also die Person Christi eine persona composita in *dem* Sinn, dass sie aus der Vereinigung der Naturen *als Person* erst hervorgeht, so ist sie unmöglich ein und dieselbe mit der Person des Sohnes Gottes, diese ist vielmehr bloss ihr Bestandtheil. Gegen diese Lehre ist das früher Bemerkte (§. 14) in Erinnerung zu bringen, dass nämlich die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur durch die göttliche Persönlichkeit des Sohnes *vermittelt,* diese also das Einheitsband der zwei Naturen, und in *dem* Sinn ihre Vereinigung eine persönliche sei. Nicht die Gottheit als solche, bemerkt *Bellarmin,* wird einer menschlichen Natur mitgetheilt, sondern die *Persönlichkeit* des Wortes (unio hypostatica consistit in communicatione subsistentiae Verbi, non in communicatione attributorum deitatis) [1]. Dass sich hingegen die Eigenschaften der göttlichen Natur Christi (die Allgegenwart) seiner menschlichen Natur als solcher mittheilen, ist für Luther die Voraussetzung seiner Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl. Um zu beweisen, dass Christus daselbst auch seiner Menschheit nach gegenwärtig sei, lehrt Luther von dieser, auch sie nehme auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit Gott an seiner Allgegenwart Theil.

Eine Theilnahme der heiligen Menschheit Christi an dem eigenen *Sein* des Sohnes Gottes lehren auch wir [2], nicht aber

---

[1] De Christo lib. III. cap. 8.

[2] *S. Thomas* 3. p. q. 6. a. 6: Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi.

wird dadurch sie selber Gott, sondern auch in der Gemeinschaft des göttlichen Seins bleibt sie ein menschliches Wesen und sonach für die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart unempfänglich. Nicht sie selber wird durch ihre Aufnahme in die persönliche Gemeinschaft Gottes unendlich, bloss ein unendliches Gut (das persönliche Sein des Sohnes Gottes) wird dadurch auch das ihrige, ihr Gut sage ich, nicht ihr Wesen [1]. Der Begriff einer *übernatürlichen Ergänzung* des Menschlichen durch das Göttliche ist dafür der bezeichnende Ausdruck. Die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur bewirkt bloss eine höhere Seinsweise dieser selbst, *ihre* Vergöttlichung, nicht aber werden dadurch die Eigenschaften der göttlichen Natur *als solcher* zugleich die der menschlichen, sondern diese nimmt daran unbeschadet ihrer Eigenart Theil, folglich in Gemässheit ihrer Menschlichkeit.

Anstatt dieser *persönlichen* Ergänzung des Menschlichen durch das Göttliche, wobei die zwei Naturen unverändert in ihrer *wesentlichen* Eigenart verbleiben, lehrt Luther ihre praedicatio identica oder anstatt ihrer persönlichen Gemeinschaft die *Wesenseinheit* der zwei Naturen Christi, womit er sich abmüht, ihren Unterschied in Einklang zu bringen. „Die Logik lehre recht, dass Brod und Leib, Mensch und Gott zwei unterschiedliche Naturen sind; aber auch die Grammatik habe Recht, wenn sie gleichwohl von beiden die praedicatio identica brauche. Unterschiedlicher zwar als Brod und Leib, weiter von einander und wider einander seien Mensch und Gott, und dennoch werden sie Ein Wesen und eine werde die andere genannt. Daran sei nicht die wesentliche Einigkeit (Einerleiheit) der Naturen schuld, denn vielmehr nach den Naturen seien sie unterschieden, aber einerlei Wesen werden sie nach der persönlichen Einigkeit. Und wo zwei unterschiedliche Wesen in Ein Wesen kommen, da fasset auch die Grammatik beide in Eine Rede, sofern sie die Einigkeit beider Wesen ansieht. Und es ist auch in der Wahrheit also, dass solche in Eins zusammenkommenden unterschiedlichen Naturen ein *neu einig* Wesen kriegen, durch ihre Zusammenfügung ein ganz neu Wesen werden und ihren Unterschied verlieren, soweit es dies neu einig Wesen betrifft“ (Dorner II. S. 610). Die Eigenart der zwei Naturen Christi besteht daher bloss abgesehen von ihrer Vereinigung. „Alle Wörter bekommen in Christo eine neue Bedeutung, ob ihnen gleich die alte dabei

---

[1] Ibid. q. 7. a. 11. ad 1: Donum, quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, etiam est donum infinitum.

verbleibet. Nach der *alten Sprache* und im gemeinen Leben bedeutet Creatur so etwas, das von der höchsten Gottheit unendlich unterschieden ist. In der *neuen Sprache* bedeutet es eine Sache, die mit der Gottheit in einer einigen Person ganz unaussprechlich genau verbunden ist.“ Nach der „neuen Weisheit“ also ist der Mensch schon als *creatürliches* Wesen mit Gott persönlich Eins. In Christus ist „nicht bloss die alte Menschheit, wie wir sie in unserer Wirklichkeit haben, erschienen, sondern eine *neue Menschheit, die zugleich die wahre ist,* und nach welcher die der neuen Weisheit Kundigen die Idee der Menschheit überhaupt zu formiren haben“ (S. 541).

Dieser Auffassung gebricht die rechte Ansicht von der *Empfänglichkeit des Menschlichen für das Göttliche.* Der Gedanke einer *übernatürlichen* Vervollkommnung ist ihr fremd. Desshalb bewirkt ihr die persönliche Vereinigung mit Gott eine Umwandlung der menschlichen *Natur als solcher*, nicht bloss ihre Gemeinschaft mit einer *höhern* Natur; nicht der Gottmensch, sondern eine *neue Menschheit* geht daraus hervor.

Der entgegengesetzten Einseitigkeit huldigt die *reformirte* Christologie mit dem Satze: Finitum non est capax infiniti. Dieser Theorie gemäss, welche jede andere Vereinigung der zwei Naturen ausser einer *bloss moralischen* für unmöglich erklärt, ist Christus das *blosse* Organ der Gottheit, seine Vereinigung mit ihr wird durch den hl. Geist vermittelt und ist nur dem *Grade* nach vollkommener, als die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott. Durch seine Menschwerdung wird nicht bloss die einzelne, von der Jungfrau geborene menschliche Natur Christi, sondern die Natur des gesammten Menschengeschlechtes, welche dadurch erlöst und erneuert werden sollte, mit dem Sohne Gottes persönlich Eins [1].

Der auf diese Weise mit Gott verbundene Mensch Jesus vermag unmittelbar an die Stelle des zu erlösenden Sünders zu treten. Dies ist bei der *lutherischen* Auffassung anders. Die „Majestät des Menschen Jesus Christus“ widerstreitet seiner Belastung mit der Sünde. Um diese möglich zu machen, und damit so die Idee der *Stellvertretung* vollziehbar werde, muss sich der Mensch Christus seiner Majestät entkleiden. Daraus entstand die

---

[1] So erklärt *Musculus:* Dictione carnis (σὰρξ ἐγένετο) significatur non unum tantum illum hominem, quem virgo peperit, in hanc esse coadunationem a Verbo assumptum, sed ipsam humani generis naturam, propter quam redimendam et restaurandam haec est incarnatio ab aeterno praedestinata (meine Schrift über die „Wirksamkeit der Sacramente“ S. 521).

Lehre von einem *doppelten Stande* Christi, dem Stand der Erhöhung und Erniedrigung. Beruht aber nach lutherischer Ansicht die persönliche Vereinigung der zwei Naturen Christi auf der Theilnahme seiner menschlichen Natur an der Majestät seiner Gottheit, so ist folgerichtig ein Verzicht auf diese Theilnahme die Auflösung der hypostatischen Union [1]. Die Erinnerung, Christus verzichte bloss auf den *Gebrauch* seiner göttlichen Majestät, nicht auf den *Besitz* derselben, ist ganz unwirksam, denn das Eine kann von dem Andern nicht getrennt werden. Eine „Majestät", wovon ich keinen Gebrauch machen kann, ist so gut wie keine, und daher ist die Entäusserung ihres Gebrauches zugleich ein Verzicht auf ihren Besitz. Um der Consequenz vorzubeugen, dass dadurch die Person Christi gespalten würde, hat man sich zu der Annahme entschlossen, der Verzicht des Menschen Christus auf die Theilnahme an der göttlichen Majestät sei eine *Selbstbeschränkung Gottes,* und dass dadurch Gott selber auf den Gebrauch seiner eigenen Majestät verzichte. Dies wäre aber ein Aufgeben seiner Gottheit selber, die Selbstauflösung des göttlichen Wesens. Allerdings entfaltet der Sohn Gottes in der ihm persönlich verbundenen Menschheit seine göttliche Wirksamkeit nicht ständig in demselben Masse, einzelne Perioden des Lebens Jesu zeugen von einer reichern Bethätigung dieser Wirksamkeit, als andere, wo sie gar nicht zur Erscheinung kommt. Dies aber ist gerade ein *Gebrauch* seiner Majestät, kein Verzicht darauf, und dass die heilige Menschheit Christi den wirklichen Mitgenuss seiner göttlichen Vollkommenheiten nicht allezeit nach dem Vollmass ihrer Empfänglichkeit besitzt, ist auf ihr persönliches Verhältniss zu dem Sohne Gottes ohne Einfluss, denn ihre persönliche Vereinigung mit ihm ist der Grund ihrer bald mehr, bald weniger offenbaren Theilnahme an den göttlichen Eigenschaften und folglich selber davon unabhängig.

§. 23. Der Rationalismus.

Die Abhängigkeit des Menschlichen von dem Göttlichen ist ein Grundbegriff der Religion. Zu allen Zeiten aber haben einzelne Geister den Versuch gemacht, sie auf ein so bescheidenes Mass zurückzuführen, als ohne offenen Bruch mit dem religiösen Standpunkt möglich schien. Dies Streben entspringt aus einer

---

[1] *Quenstedt* theolog. Wittenberg 1696. t. III. pag. 333: Si enim communicatam divinam majestatem assumptae carni subtraxisset, ipsam unionem personalem rescidisset aut dissolvisset.

Furcht vor dem Göttlichen, die jedoch keine Gottesfurcht ist, denn ihr Beweggrund ist nicht das lebendige Bewusstsein der unendlichen Erhabenheit Gottes, sondern menschliche Selbstliebe, welche durch die göttliche Einwirkung auf das menschliche Thun seine Freiheit und Selbstständigkeit bedroht glaubt. Diese Richtung macht sich zumal bei der Bestimmung der religiösen Erkenntnissquellen geltend, bei der Frage über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, und da sich ihr eigenthümlicher Charakter am deutlichsten in dem Bestreben offenbart, die natürliche Kraft der Vernunft zu erheben, desshalb wird die davon beherrschte Gottes- und Weltanschauung schlechthin *Rationalismus* genannt. Seine Lehre von dem Vermögen der natürlichen Vernunft, alle christlichen Wahrheiten von sich aus zu erkennen und die diametral entgegengesetzte Ansicht des reformatorischen Protestantismus von der natürlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu *jeder* Wahrheitserkenntniss entspringen aus derselben Quelle. Wem der Inhalt des Christenthums keine *übernatürliche Wahrheit* ist, dem sind entweder Offenbarung und Gnade, wenn überhaupt der Mensch ihrer bedarf, um die christlichen Wahrheiten zu erkennen, auch zur natürlichen Erkenntniss nothwendig (der altprotestantische Standpunkt), oder schlechthin überflüssig (der Rationalismus). Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen betrifft bloss den Einfluss der *Sünde* auf das natürliche geistig-sittliche Vermögen des Menschen, das nach rationalistischer Auffassung davon schlechthin unberührt bleibt, nach reformatorischer dadurch eine wesentliche Veränderung erfährt. Sohin bildet in *diesem* Punkte der Rationalismus der altprotestantischen Auffassung gegenüber einen ähnlichen Gegensatz wie die Kirchenlehre. Dadurch mochten sich katholischerseits weniger tief Blickende um so stärker versucht fühlen, ein Bündniss mit dem Rationalismus einzugehen, je mehr sich die öffentliche Meinung auf die Seite des letztern neigte. Der dadurch in polemischer Hinsicht nach Aussen hin zu erreichende Vortheil wurde indessen durch die schädliche Rückwirkung auf die eigene innere Gestaltung und Weiterbildung der katholischen Theologie weit überwogen. Schädlich zumal musste ein solches Bündniss werden, wenn dadurch in katholische Kreise eine Form der *Frömmigkeit* Eingang finden sollte, die weit genug wäre, darunter auch die eine oder die andere Lieblingslehre des Rationalismus zu bergen. Dieser könnte sich dann die lästige Auseinandersetzung mit dem Dogma durch die Berufung auf seine „sittliche Tüchtigkeit“ ersparen, und den Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit dürften Manche um so leichter als eine Verletzung

der *Liebe* ansehen, je mehr ihnen gerade diese Form der Frömmigkeit dazu geeignet scheinen könnte, den Zeitgeist mit der Kirche zu versöhnen. Damit aber wäre die grösste Gefahr einer allmählichen Schwächung und Verdunkelung des Glaubens verbunden, und diese Gefahr ist viel mehr zu fürchten, als seine Bekämpfung durch den ausserkirchlichen Rationalismus, denn bei Allen, die eines guten Willens sind, hat gewöhnlich ein offener Angriff auf den Glauben gerade umgekehrt eine Glaubenstärkung zur Folge, mittelst der dadurch veranlassten schärferen Klarstellung des Glaubensinhaltes, und dagegen gerade empfindet die rationalistische Form der Frömmigkeit den grössten Widerwillen.

Wenn überhaupt das ganze Streben des Rationalismus auf die Beseitigung der Uebernatürlichkeit des Christenthums gerichtet ist, so will insbesondere seine Christologie die Lehre von der Gottheit Christi in einem Sinne verstanden wissen, wobei Christus ein natürlicher Mensch bleibt. „Der Rationalist" — sagt der Verfasser der Briefe über den Rationalismus — „betrachtet den grossen Stifter des Christenthums als eine rein menschliche Erscheinung, bei deren Erklärung er seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität nehmen zu dürfen glaubt. Jesus ist ihm im vollsten Sinne Mensch, ein natürliches Product seines Volks und Zeitalters; aber in Absicht auf Weisheit, Tugend und Frömmigkeit von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen; ein Heros der Menschheit im erhabensten Verstande; eine, wenn dieser uneigentliche Ausdruck erlaubt ist, himmlische Erscheinung in dieser sublunarischen Welt" (Röhr Briefe über den Rationalismus bei Strauss Glaubenslehre II. S. 168). „Die Gottheit hat nach dieser Ansicht nur die natürlichen Bedingungen in ihn (den Stifter des Christenthums) gelegt, das zu werden, was er war; dass er es aber wirklich wurde, war das Resultat seiner Selbstthätigkeit. Er steht als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich zufolge natürlicher Wirkungsgesetze durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen; er trägt das Siegel der Göttlichkeit an seiner Stirn, weil er es mit eigener Hand sich aufzudrücken wusste" (a. a. O. S. 171).

Auch die modern-katholische Schule ist von dem Einfluss dieser Lehren nicht ganz unberührt geblieben. Man betrachte z. B. die nachstehende Lehre eines ihrer vornehmsten Stammhalter [1]. Er erklärt zwar die Lehre von der Göttlichkeit Jesu

---

[1] Ferne sei von mir, sein *persönliches* Verdienst schmälern zu wollen. Nicht der Mann, nur seine Lehre an sich kommt hier in Betracht; sie still-

für „eine durchaus gewisse und höchst bedeutende Lehre des Evangeliums", nicht aber sie, sondern „die göttliche Sendung Jesu" ist ihm „die Fundamentallehre des Christenthums". Denn „wer an die Lehrsätze: die Gottheit ist in dem Menschen Jesu erschienen, Jesus ist der wahre eingeborene Sohn Gottes, glaubt, der glaubt an sie, *weil* Christus sich selbst für den wahren, eingeborenen Sohn des Vaters bekannt hat. Er hält also auch dies Wort Jesu für Gottes Wort... Erst unter der Voraussetzung, dass Jesus von Gott an die Menschheit gesendet worden sei, haben die Worte Jesu eine göttliche und desswegen durchaus unwidersprechliche Autorität... Die Ueberzeugung, Jesus ist von Gott gesandt, geht also in dem Gange des menschlichen Erkennens als eine frühere der Ueberzeugung: Jesus ist der wahre, eingeborene Sohn Gottes, voran."

Wenn man mit dieser Auffassung die Einpersönlichkeit Christi oder die Göttlichkeit seiner Person zu vereinbaren versucht, begegnet man alsbald der folgenden Schwierigkeit. Der Gesandte Gottes nämlich ist Jesus als *Person*. Geht also die Erkenntniss seiner göttlichen Sendung der seiner Gottheit voran, so gibt es von Jesus eine wahre Erkenntniss, wobei er als Person erkannt wird, nicht aber zugleich als Gott, und seine „Göttlichkeit" ist sohin unmöglich eine höhere, als wofür auch ein blosser Mensch empfänglich ist. Die Gottheit Jesu erkennen wir aus seiner geschichtlichen Erscheinung, welche ihn als eine göttliche Person kenntlich macht; daher ist die Erkenntniss seiner „göttlichen Sendung", welche aus der Betrachtung seines Lebens gewonnen wird, zugleich die Erkenntniss seiner Gottheit, nicht ihre Voraussetzung, denn dieselben Thatsachen, welche seine „göttliche Sendung" beglaubigen, sind zugleich ein Beweis seiner Gottheit. Anders unser Gewährsmann. Ihm „haben die Worte: Jesus ist in jeder Betrachtung höchst würdig, als ein göttlicher Gesandter anerkannt zu werden, den Sinn: Die Vernunft findet an Jesus nichts, was sie nicht mit dem Ideale eines göttlichen Gesandten vereinigen könnte, und findet an ihm Alles, was sie in dem Ideale eines göttlichen Gesandten als wesentlich anzuerkennen genöthigt ist."

---

schweigend zu übergehen, verbietet ihr unverkennbarer Einfluss auf die gleichzeitige und folgende Theologie, und auch ihre „segensreiche Wirksamkeit für ihre Zeit" darf uns nicht von ihrer objectiven Beurtheilung abhalten, noch davon, die Punkte zu bezeichnen, worin sie uns von der Wahrheit abzuweichen scheint; hat sie doch sicherlich nicht *dadurch* gerade „segensreich gewirkt", auch für ihre Zeit nicht. Die segensreiche Wirksamkeit und der äussere Erfolg sind zwei verschiedene Dinge, die vielfach mit einander verwechselt werden.

„Das Ideal des Göttlichen, des Gotteswürdigen, *das die vernünftige Natur in sich hat*, wendet sie auf die Lehren, Thaten, Schicksale Jesu und auf sein Verhältniss zu seinen Zeitgenossen und dem Menschengeschlechte an und vergleicht sie mit dem Ideale.“ „Die höchste Idee des Christenthums ist also die Idee von *göttlichen, vermittelnden Kräften*, die sich in Christus concentrirt und durch ihn auf die Menschheit ausgegossen haben — und sich ausgiessen werden, bis der Vater Alles in Allem sein wird. Dass diese höchste Idee des Christenthums die ganze Seele Christi durchdrungen und mit der höchsten Klarheit sich seines ganzen Wesens bemächtiget hatte, erweiset sich aus Allem, was er von sich selber sagte, — denn Alles, was er von sich selber sagte, sollte nur sein — ein Bild dieser höchsten Idee, ein Fingerzeig auf diese höchste Idee, ein Laut dieser höchsten, ewig-unaussprechlichen Idee. Und *erst von dieser Idee aus betrachtet, treten die Aussprüche Jesu von ihm selber in ihr eigenes Licht.* In dem heitern Blicke auf diese Grundidee seines Wesens und seines Berufes nannte er sich Gottes Sohn — gesandt zum Heile der Menschen, und sprach dadurch sein *ganzes Verhältniss* zur Gottheit und Menschheit aus.“ Nach dieser Lehre also wäre Christus der Gottmensch schon auf Grund einer höhern, besonders reichen, göttlichen *Kraftmittheilung.* Damit aber ist nach unserer Ansicht die Idee der *persönlichen* Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen noch lange nicht erreicht. Auch die *Gnade* ist eine „göttliche, vermittelnde Kraft.“ Spricht sich also in *dieser* „Grundidee seines Wesens“ das „ganze Verhältniss“ Christi zur Gottheit und Menschheit aus, — ist dann *seine* Gottesgemeinschaft eine *specifisch* höhere, als das auf der Gnade beruhende „göttliche Leben“ auch eines blossen Menschen?

Eine „Parabel“ soll uns das „letzte Wort von der Menschwerdung“ verständlich machen. Die Vernunft tritt darin als „himmlischer Genius“ auf und sagt: „Mein Wesen ist kein anderes, als das Urwahre, Urschöne, Urgute vernehmen zu müssen.“ „Hier schwieg die Vernunft und fiel mit Verstand, Geschmack und Gewissen vereint schweigend zur Erde und betete an. Während der Anbetung hoben sich die Gesichtszüge des Anbetenden und sprachen Wahrheit, Schönheit, Gutsein in reicher Fülle aus, und ein Seraph schrieb an die Stirne: *Nun ist wieder ein Mensch geworden.*“

Angesichts dieser Lehren drängt sich von selber die Frage auf, wie ein katholischer Theologe dazu kommen konnte? Verfolgen wir diesen Entwicklungsgang.

§. 24. *Der Irrthum des Berruyer.*

Auf zweifachem Wege versucht der Rationalismus die Auflösung der Gottheit Christi, bald mit Nestorius durch die persönliche Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, bald mit Arius dadurch, dass ihm seine höhere Natur keine wahrhaft göttliche ist. Beide Irrthümer vereinigen sich in dem christologischen System des *Berruyer,* das die Kirche wiederholt verworfen hat. Der Sohn Gottes oder Jesus Christus der Heiland ist ihm seine menschliche Natur für sich allein und diese folglich eine eigene Person für sich; sie allein, nicht der Sohn Gottes selber, ist das handelnde Princip in Christus. Dabei gebraucht auch Berruyer die Ausdrucksweise, dass die hl. Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes persönlich vereiniget und er das Princip ihrer persönlichen Vollendung sei, allein in diesem Betrachte oder insoweit, als der Sohn Gottes das persönliche Princip einer menschlichen Natur bildet, ist er nicht seinem göttlichen Vater wesensgleich.

Eine genauere Betrachtung dieses Systems dürfte namentlich aus dem Grunde nützlich sein, weil sich daraus klar erkennen lässt, woher denn eigentlich jene Verflachung gekommen sei, welche die Ursache gewesen ist, dass auch katholische Theologen unter den Einfluss des Rationalismus geriethen. Berruyer ist von dem Bestreben geleitet, seine Darstellung des Christenthums dem Geschmack der Welt und ihren Grundsätzen anzubequemen, eine durch und durch weltliche Gesinnung versteht er in das Gewand der Frömmigkeit zu kleiden, und die Armuth seines Gedankens verhüllt eine gewandte Sprache. Dass ihm dabei der Beifall der Welt nicht fehlte, ist unschwer begreiflich. Allein die Theologie von damals scheute sich nicht, wenn es die Sache der Wahrheit galt, auch der öffentlichen Meinung zu trotzen; die Bischöfe Frankreichs, eingedenk ihrer Verpflichtung das Erbgut des Glaubens unverletzt zu erhalten, erhoben laut ihre Stimme, um auf die Nachtheile hinzuweisen, welche nothwendig für das Seelenheil der Gläubigen daraus erwachsen müssten, wenn eine Lehre wie diese geduldet würde; und bald darauf erfolgte ihre Verurtheilung durch den päpstlichen Stuhl.

Nach Berruyer also ist der unmittelbare und eigentliche Gegenstand der biblischen Aussagen über Jesus Christus seine hl. *Menschheit* selber, und wenn er auch von dieser lehrt, sie sei mit der göttlichen Natur substantiell verbunden und erfahre von dem Worte

Gottes ihre persönliche Vollendung [1], so ist doch der Sinn dieser Behauptung nicht der kirchliche. Christus nämlich ist bei dieser Auffassung nicht der menschgewordene *Gott*, sondern ein persönlich mit ihm verbundener *Mensch* [2]. Näher der Wirklichkeit als der Ausdruck „Gottmensch" komme daher, meint Berruyer, eine Bezeichnung, die den Begriff des *Menschen* in den Vordergrund stellt [3]; denn dieser ist der unmittelbarste und vornehmste Gegenstand der evangelischen Berichte [4]. Diese haben, von Jesus Christus handelnd, nicht das Wort Gottes selber, nicht seinen ewigen Sohn unmittelbar im Auge, sondern allein den Menschen Jesus Christus, den erst im Lauf der Zeiten Sohn Gottes dem Fleische nach gewordenen, durch die persönliche Vereinigung seiner hl. Menschheit mit dem ewigen Wort [5].

Sohin ist dieser Lehre zufolge Jesus Christus nicht allein als göttliche Person (auf Grund seiner ewigen Zeugung) der natürliche Sohn Gottes, er ist es auch mit Rücksicht auf seine Menschheit selber (auf Grund ihrer, durch die gesammte Trinität gewirkten, persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes) [6], und

---

[1] Histoire du peuple de Dieu, Anvers 1754. t. VIII. pag. 4: Propositiones, quae sunt in scripturis sanctis de Domino nostro Jesu Christo, de illo directe praedicantur et in eo simpliciter verificantur secundum sanctissimam ejus humanitatem, natam ex Virgine Maria, naturae divinae substantialiter unitam et Verbo divino completam in ratione personae.

[2] Ibid. pag. 12: In illis omnibus attingitur Christus homo-Deus sub ratione formali hominis-Dei in tempore existentis. Christus appellatur ut est haec numero humanitas in Verbo subsistens sive hic numero homo, cujus humanitas a Verbo completur.

[3] Ibid. pag. 23: Homo-Deus, inquam, non similiter Deus-homo.

[4] Ibid. pag. 24: Homo-Deus, non similiter Deus-homo, ex intentione Dei hominem-Deum hominibus donantis, objectum est directum et primarium eorum fere omnium, quae de Jesu Christo narraverunt scriptores sacri.

[5] Ibid. pag. 13: Ratio est quod homo Jesus Christus qui factus est in tempore Dei filius ex semine David secundum carnem, per hypostaticam unionem sanctissimae humanitatis suae cum Verbo in unitatem personae, objectum sit immediatum et in recto scriptorum novi testamenti, non autem Deus Verbum, quatenus est ab aeterno Deus, Dei Patris filius per immanentem ad intra generationem.

[6] Ibid. pag. 48: Secundum veram et germanam generationis filiationisque notionem, in propositione cujus subjectum et praedicatum in recto est sanctissima Christi humanitas, completa Verbo in genere subsistendi, Jesus Christus Dominus noster vere dici potest et debet naturalis filius Dei, Dei, inquam, ut vox illa (Deus) supponit pro Deo uno et vero, subsistente in tribus personis, agente ad extra et per actionem transeuntem ac liberam uniente humanitatem Christi sanctissimam primo conceptionis suae instanti cum persona una divina in unitatem personae.

unter diesem Gesichtspunkte ist Jesus Christus der natürliche Sohn des Einen, an sich dreipersönlichen Gottes, wiewohl nicht der Trinität *als solcher,* denn die göttliche Freiheitsthat, wodurch Christus auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes wird, ist zwar das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen, allein sie vollbringen sie nicht ihrem persönlichen Unterschied nach, nicht als einzelne *Personen,* sondern als ein und dasselbe göttliche *Wesen* [1]. Da sich aber dabei, ähnlich wie bei der Weltschöpfung, die göttliche Allmacht auf besondere Weise offenbart, desshalb wird die persönliche Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott, wiewohl die gemeinsame That der drei göttlichen Personen, auf besondere Weise dem *Vater* zugeschrieben (per appropriationem), und in *diesem* Sinne heisst die erste Person der göttlichen Dreieinigkeit der Vater Jesu Christi [2]. An sich aber bedeutet diese Bezeichnung Gott den Dreieinigen, zu welchem auch wir beten: Vater unser, der Du bist im Himmel. So oft also in den Gebeten der christlichen Kirche das Wort „Sohn Gottes" vorkommt, auch wo es sich in Verbindung mit dem Vater und dem hl. Geiste findet, denkt dabei der Christ einem *natürlichen* Glaubensgefühl und religiösen *Instinct* gemäss zunächst und unmittelbar an die hl. *Menschheit* Christi, ohne indessen ihre persönliche Vereinigung mit dem Worte Gottes auszuschliessen [3]. Mit Vorbedacht schreibt daher der hl. Johannes: das *Wort* ist Fleisch geworden, nicht

---

[1] Ibid. pag. 52: Non est ergo secundum legitimam praedicandi rationem Jesus Christus sive trinitatis sive trium personarum sive sui ipsius sive Spiritus sancti filius, verum filius naturalis et est et proprie dicitur Dei unius in tribus personis subsistentis quidem, sed secundum naturam spectati et ad extra agentis.

[2] Ibid. pag. 53: Recte, sed per appropriationem, ut aiunt, Deus Pater sive prima persona dicitur pater Jesu Christi, hominis-Dei et Dei Filii, quemadmodum recte dicimus: Credo in Deum Patrem omnipotentem factorem coeli et terrae; quia actio uniens sicut et actio creans, actio est omnipotentiae, cujus attributi actiones Patri sive primae personae per appropriationem tribuuntur. Et sic frequenter Jesus Christus homo-Deus, Dei Filius, in toto evangelio vocem hanc (pater) usurpat.

[3] Ibid. pag. 156: Christianis omnibus ex quodam quasi naturali sensu fidei et religionis instinctu persuasum est, nomen illud (Filius) etiam nomini Patris et Spiritus sancti conjunctum appellare in omni cultus christiani exercitio sanctissimam Jesu Christi humanitatem, Verbo hypostatice unitam, illamque designare in recto propria sibi appellatione, cum necessaria tamen formali et individua connotatione personae divinae, in qua subsistit sanctissima haec humanitas. Pater ergo, quoties in praedicatione logica Christo Jesu Filio Dei opponitur, intelligendus est Deus unus et verus, in tribus personis subsistens, cui et nos adoptionis nostrae titulo ex merito Jesu Christi in multis fratribus primogeniti dicimus tam pie quam confidenter: Pater noster qui es in coelis.

der Sohn Gottes, denn dies hätten die Christen von damals in dem irrthümlichen Sinn verstanden, die hl. Menschheit selber (der Gottmensch) sei Mensch geworden; so sehr war es für sie eine ausgemachte Sache, dass die hl. Menschheit Christi selber durch ihre persönliche Vereinigung mit dem ewigen Worte unmittelbar und eigentlich der Sohn Gottes sei [1]. Eine durchaus unhaltbare Ansicht. Denn danach hätte die Urkirche das apostolische Glaubensbekenntniss: Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, wie folgt verstanden: Ich glaube an die hl. Menschheit Christi, die durch ihre Vereinigung mit einer göttlichen Person der natürliche Sohn Gottes des Dreieinigen geworden ist. Uebrigens war dieser ursprüngliche „Glaubensinstinct", womit nach Berruyer die ersten Christen in Christus dem Sohne Gottes zunächst und unmittelbar den *Menschen* Jesus erkannten, der nicänischen Theologie bereits abhanden gekommen, denn ihr ist Jesus Christus der Sohn Gottes nicht seine Menschheit selber, sondern vielmehr die menschgewordene göttliche Person.

Noch viele andere Gründe stehen der Lehre entgegen, dass Jesus Christus nicht allein auf Grund seiner ewigen Zeugung, sondern auch wegen der blossen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit einer göttlichen Person der natürliche Sohn Gottes sei, so zwar, dass diese Benennung der Menschheit selber zukommt, auf Grund ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Worte. Dann nämlich bildete die menschliche Natur Christi für sich selber so gewiss einen *zweiten* Sohn Gottes, als sie an sich von der göttlichen Person verschieden ist. Die Bemerkung, der Name „Sohn" eigne der Person und folglich allein dem Worte, ist augenscheinlich eine leere Ausflucht und schon durch die vorausgehende Bestimmung, dass derselbe Name der Menschheit selber zukomme, gänzlich wirkungslos. Denn dies vorausgesetzt, wird durch die Bemerkung, dass der Ausdruck „Sohn Gottes" die Person bezeichne, auf das deutlichste ausgesprochen, die hl. Menschheit Christi sei eine eigene (menschliche) Person für sich. Nach der ausdrücklichen Erklärung Berruyer's ist bei dem Begriffe Jesu Christi, des

---

[1] Ibid. pag. 105: Eo quo scribebat tempore divinus theologus, appellatio illa (Filius Dei) secundum usum Christianorum communem appellabat in recto sanctissimam Jesu Christi humanitatem, per operationem Spiritus sancti transeuntem et liberam personae uni divinae unione substantiali conjunctam in unitatem personae et divinae consortem naturae, adeoque si diceret Joannes: Filius Dei factus est caro; dicere ex usu loquendi crederetur: Humanitas Christi sive Christus-homo factus est homo, quod quam ineptum sit et scriptore sacro indignum, nemo est qui non sentiat.

Sohnes Gottes, des ihm aus dem Samen David's dem Fleische nach gewordenen (Röm. 1, 3), seine hl. Menschheit als *Person* gedacht [1]. Dieser Schriftauslegung ist schon St. *Thomas* mit der Bemerkung zuvorgekommen, nicht als wäre eine *menschliche* Person Sohn Gottes geworden, rede der Apostel von dem aus dem Geschlechte David's gewordenen Sohne Gottes (de Filio suo, qui factus est ei ex semine David), sondern vielmehr um damit anzuzeigen, dass eine *göttliche* Person Mensch geworden sei [2]. Der Gedanke, dass seine Menschheit selber Jesus Christus, sie selber folglich eine *Person* für sich sei, liegt ausserdem der Vorstellung zu Grunde, dass nicht sie allein (seine hl. Menschheit) ihrem persönlichen Sein nach von dem Sohne Gottes abhänge, sondern dass auch Christus selber das seinige mit ihm (dem Sohne Gottes) gemein habe [3]. Verdankt aber Jesus Christus sein eigenes persönliches Sein der *Gemeinschaft* mit dem Sohne Gottes, dann ist nicht er selber dieser Sohn, vielmehr ist dann seine Gottessohnschaft und folglich seine Gottheit selber erst das Ergebniss seiner *Vereinigung* mit Gott [4]. Jesus Christus also wäre Gott erst geworden, nicht von Natur aus. Dass nach Berruyer Christus als Mensch ein zweiter Sohn Gottes und nicht derselbe wie auf Grund seiner ewigen Zeugung sei, beweist die weitere Bestimmung desselben, dass der Begriff des Sohnes Gottes (des menschgewordenen) den eines innergöttlichen persönlichen Unterschiedes sowie einer ewigen Zeugung der einen Person von der andern keineswegs unmittelbar einschliesse, dass der Begriff des Sohnes Gottes davon vielmehr absehe und nur die Geister dafür empfänglich mache [5]. Die Wahr-

---

[1] Ibid. pag. 109: Intellige dicta instar suppositi et in masculino genere de sanctissima Christi humanitate, quae superveniente Spiritu sancto in Mariam et virtute altissimi ei obumbrante conjuncta est in tempore cum persona una divina.

[2] 3. p. q. 16. a. 7. ad 1: In verbis illis apostoli hoc relativum qui quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte praedicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus Filius Dei, sed debet intelligi ex parte subjecti, ut sit sensus, quod Filius Dei factus est scilicet homo.

[3] Ibid. pag. 49: Jesus Christus est Filius Dei, quia persona divina, in qua subsistit, est ab aeterno Filius.

[4] Ibid. pag. 54: Adverte quod rigorose loquendo per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituatur tantum Filius Dei naturalis et ex illa consequenter ratione necessario, qui Filius Dei naturalis est, sit Deus, quoniam illa actione fit, ut duae naturae, divina et humana, in una persona divina subsistant.

[5] Ibid. pag. 76: Appellatio Filii Dei, de qua quaestio nostra instituta est, quatenus per nomen istud (Filius Dei) praecise intelligitur homo factus in tem-

heit von Jesus Christus dem natürlichen Sohne Gottes hätte auch ohne die Wahrheit von Gott dem Dreieinigen geoffenbart werden können. Denn gesetzt auch, Gott hätte sich nicht als dreipersönlich geoffenbart, sondern allein als der Eine Gott und unter *diesem* Gesichtspunkte hätte er auch seine Vereinigung mit einer menschlichen Natur geoffenbart, — so wäre schon dadurch Jesus Christus als sein natürlicher Sohn kenntlich gemacht [1].

Nicht die göttliche Natur selber ist nach Berruyer in den Wundern Jesu wirksam, nicht vermöge seiner unendlichen Weisheit sieht er das Zukünftige voraus und kennt die geheimsten Gedanken der Menschen, die Einsetzung der hl. Sacramente ist keine That seiner Allmacht, und nicht als der wesensgleiche Sohn des göttlichen Vaters sendet er den hl. Geist [2]. Dies Alles vollbringt er vielmehr mittelst seiner *menschlichen* (eingegossenen) Wissenschaft (eo unice sensu dicitur futurorum cognitor, inspector secretorum cordis, mysteriorum revelator) und vermöge der unfehlbaren Wirksamkeit seines *Gebetes* (eo unice sensu dicitur miraculorum effector). Diese Eigenschaften gebühren seiner menschlichen Natur in Anbetracht der unendlichen Würde der mit ihr vereinigten Person [3]. Jedoch an der göttlichen Wirksamkeit des ewigen Wortes hat sie schlechterdings keinen Theil, denn das Princip ihres persönlichen Seins ist der Sohn Gottes nicht als allwissend und allmächtig, folglich nicht als seinem ewigen Vater wesensgleich [4]. Jenes aber (das Princip der persönlichen Vollen-

---

pore Deo Filius per unionem physicam et hypostaticam humanitatis suae cum persona divina, non equidem complectitur in se explicite nec in notione sua formaliter includit duo alia fidei dogmata, quae nos omnes vere Christiani credimus et per quorum fidem in baptismo fimus Christiani. Sed quamvis ab illis in conceptu suo abstrahat, adeo tamen ea non excludit, ut ad eorum fidem proxime disponat.

[1] Ibid. pag. 77: Si Deus non esset nobis cognitus et revelatus, quam ... sub notione Dei unius, omnipotentis, creatoris, judicis . . . non ideo minus credi posset et oporteret revelanti Deo, Jesum Christum esse verum naturalemque Dei Filium per veram et physicam unionem sanctissimae suae humanitatis cum Deo sic cognito et revelato in unitatem personae et naturae divinae participationem.

[2] Ibid. pag. 11: Neque cum dicitur a scriptoribus sacris Jesus Christus futurorum cognitor, secretorum cordis inspector, auctor sacramentorum, miraculorum effector, Spiritus sancti dator, natura divina, quae suam habet infinitam scientiam et potentiam, praecise in se et nude attenditur, ita ut per illam divinae naturae scientiam et potentiam scire Christus intelligatur aut agere.

[3] Ibid. pag. 12. sequ.: Scientia infusa et potentia impetratoria jure debitis humanitati Christi pro dignitate infinita personae divinae, in qua subsistit.

[4] Ibid. pag. 6: Verbum, non Pater et Spiritus sanctus habet in compo-

dung seiner hl. Menschheit) ist er durch seine göttliche Persönlichkeit, daher wäre der Sohn Gottes jener Theorie zufolge seinem ewigen Vater auch als göttliche Person nicht wesensgleich.

Das physische Princip der verdienstlichen und Erlöserthätigkeit Christi ist der Ansicht des Berruyer zufolge *allein* seine menschliche Natur, und allein *ihre* That ist sein Gehorsam, Gebet und Leiden, kurz sein menschliches Thun, wovon nur höchst uneigentlich gesagt werden kann, dass es die eigene That Gottes sei, nur insoweit nämlich, als dieselbe menschliche Natur, die allein physisch darauf einwirkt, durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Worte Gottes nach der Lehre Berruyer's der natürliche Sohn Gottes wird und in *diesem* Sinne selber Gott [1]. Als das persönliche Princip der hl. Menschheit Christi erhöht zwar das Wort Gottes den *moralischen* Werth seiner menschlichen Thätigkeit, *physisch* aber ist es schlechterdings (sowohl mittelbar als unmittelbar) ohne Einfluss darauf, denn die menschliche Natur Christi ist zwar ihrem persönlichen Sein nach von dem Worte Gottes abhängig, allein nicht als Thätigkeitsprincip, vielmehr vollbringt sie auch ihre übernatürliche Thätigkeit, die nothwendige Erhöhung ihrer Vermögen vorausgesetzt, durch diese allein, unabhängig von jeglichem Einfluss des göttlichen Princips ihrer Persönlichkeit [2]. Dadurch

---

sito rationem personae; haec autem formalitas sive ratio considerandi Verbum praescindit a proprietatibus personae divinae notionalibus attributisque essentialibus, et in Verbo attingit unice rationem personae ut compositum theandricum terminantis et illud complentis in genere subsistendi. Unde fit, ut cum de Jesu Christo sermo est, non magis ipsi tribuatur in cognoscendo et agendo aeterna atque infinita Verbi scientia et potentia, quam Patris et Spiritus sancti, quoniam potentia et scientia illa infinita atque aeterna non Verbi sunt ut terminantis in tempore compositum theandricum, sed Verbi sunt ut habentis ab aeterno et ante incarnationem unam cum Patre et Spiritu sancto divinitatem, cujus attributa sunt omniscientia et omnipotentia.

[1] Ibid. pag. 20: Cum in evangelio commemoranda essent praesertim gesta dictaque servatoris nostri, quid nostri causa egerit, dixerit et perpessus sit, illius potissimum naturae nomen commemorari oportuit, quae sola principium physice productivum horum omnium esset ac receptivum passionum, sola libere merendi pro nobis et satisfaciendi capax; haec autem est sola humanitas, cui ob unionem cum Verbo Dei in unitatem personae contigit in concreto esse Filium Dei, Deum... Christus-homo duo in se complectitur: Verbum nimirum, in quo subsistit humanitas, et ipsam humanitatem, quae sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est.

[2] Ibid. pag. 22: Non completur autem per unionem Verbi hypostaticam eadem natura Christi humana in ratione principii actiones suas etiam supernaturales producentis, ad quarum productionem suis jam potentiis naturalibus instructa elevatur per gratiam sanctificantem et adjuvatur per gratias actuales...

ist die fühere Bestimmung, dass die eigene Thätigkeit der menschlichen Natur Christi durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Worte Gottes einen unendlichen sittlichen Werth erlange, so gut wie wieder umgestossen. Denn der unendliche Werth der menschlichen Handlungen Christi beruht auf der unendlichen Würde der handelnden Person. Das Gebet, der Gehorsam Christi ist die eigene That des ewigen Gottessohnes, der sie mittelst seiner menschlichen Natur vollbringt. Dass sonach die menschliche Natur Christi von dem Worte Gottes wie ihrem persönlichen Sein nach, so auch in ihrer Thätigkeit abhänge, ist die nothwendige Voraussetzung ihres unendlichen sittlichen Werthes. Dafür aber ist bei Berruyer kein Raum vorhanden. Denn die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen Christi entspringt ihm nicht aus ihrer Abhängigkeit von einer göttlichen Person, die darauf schlechterdings keinen Einfluss hat, ihr Princip ist vielmehr einzig und allein diese *menschliche* Natur selber, weil zugleich das persönliche Eigenthum Gottes (quatenus eliciuntur effective a natura Jesu Christi humana, quae humanitas Dei est)[1]. Allein dem gründlichen Theologen genügt es nicht zu sagen, die menschliche Natur Christi sei das persönliche Eigenthum Gottes, sie ist als solches auch sein *Werkzeug,* und durch sie wird von ihm das Werk unserer Erlösung ausgeführt. Nicht dazu also hat sich der Sohn Gottes mit einer menschlichen Natur persönlich vereiniget, damit sie (einmal sein Eigenthum geworden) fortan *für sich allein* das Erlösungswerk vollbringe; vielmehr er selber (der ewige Gottessohn) hat *durch sie* es vollbracht und in dieser Absicht ist er Mensch geworden. Jesus Christus unser Heiland ist sohin der ewige Sohn Gottes selber, die menschgewordene *göttliche Person*, nicht, wie Berruyer will, die ihm persönlich zugehörige *menschliche Natur* für sich allein[2].

Die Behauptung des Berruyer, aus den Erkenntnissen seiner menschlichen Natur allein (ihrer eingegossenen Wissenschaft) habe

---

adeo ut Verbum sub reduplicatione complentis et terminantis naturam Christi humanam conferat quidem ad valorem infinitum actionum et passionum Christi earumque dignitatem, ad complementum autem naturae Christi humanae in ratione principii agentis et actiones suas sive physice sive supernaturaliter producentis nihil omnino conferat.

[1] Ibid. pag. 18: Eo unice sensu dicitur in scripturis mediator et salvator noster jure suo et pro meriti mensura superabundante Jesus Christus homo-Deus.

[2] Ibid. pag. 12: Christus appellatur ut est haec numero humanitas in Verbo subsistens sive hic numero homo, cujus humanitas a Verbo completur.

Christus seine Offenbarungen geschöpft, widerstreitet der hl. Schrift, die für Jesus Christus eine Wissenschaft in Anspruch nimmt, die allein einer *göttlichen* Person zukommt (Joh. 1, 18), wie auch die Kirchenväter die Gottheit Christi gerade aus seiner Wissenschaft folgern, da sie alle Merkmale der Allwissenheit habe. Und er selber erklärt seine Wunder in Gemeinschaft mit seinem göttlichen Vater zu wirken (Joh. 5, 17 ff.), auch seine göttliche Natur also (unbeschadet der Mitwirkung seiner hl. Menschheit) ist die bewirkende Ursache seiner Wunder, denn Jesus Christus, der sie vollbringt, ist Gott und Mensch zugleich. Ist er aber der Allmächtige, dann wirkt Jesus seine Wunder nicht *bloss* durch sein Gebet. Auch ihre persönliche Vereinigung mit Gott vorausgesetzt, ist die menschliche Natur Christi für sich allein schlechthin unvermögend, an die Verrichtung der sacramentalen Handlung eine Gnadenwirkung zu knüpfen; unmöglich also ist die Einsetzung der Sacramente das Werk seiner Menschheit allein, welcher dabei bloss eine untergeordnete Mitwirkung zukommt. Ebensowenig ist ihr wirksames Gebet allein die Ursache der Sendung des hl. Geistes. Und was versteht hier Berruyer unter dem hl. Geist? Wohl kaum etwas Anderes als eine geschaffene Gnadengabe. Denn der Vater, welcher auf die Bitte Jesu den hl. Geist sendet, ist bekanntlich der dreieinige Gott, folglich gehört dazu zugleich mit dem Vater und Sohn auch der hl. Geist, wobei nicht anzunehmen ist, dass er sich selber sende.

Diese Vorstellung von Christus, dem natürlichen Sohn des dreieinigen Gottes, die Berruyer für eine Glaubenswahrheit ausgibt und wovon er nicht ansteht zu behaupten, dass sie der Taufformel zu Grund liege [1], entkräftet den Schriftbeweis für die göttliche Dreipersönlichkeit, welcher darauf beruht, dass Gott in der hl. Schrift bald Vater und bald Sohn genannt wird, denn Vater

[1] Ibid. pag. 153: Fides illa, quae totum Jesum semel et simul repraesentat, in una voce (Filius) continetur... non abstrahit vox illa a Verbo. Duo e contra in ore christiano de Verbo affirmat, et Verbum esse Deum, Filium ab aeterno consubstantialem Patri et Verbum fuisse in tempore hypostatice unitum humanitati Christi sanctissimae, quorum si alterutrum non poneretur, Christus sub allata notione dici non posset Filius Dei verus et naturalis, sed et praeterea vox illa (Filius) importat in recto sanctissimam Christi humanitatem, in genere subsistendi per subsistentiam Verbi completam. Haec autem dogmata, cum aeque essentialiter pertineant ad fidem catholicam et a quolibet viro christiano credi debeant explicite, ideo de illis expressa fit mentio in forma sacramentorum ac praecipue baptismi... eodem plane sensu intelligenda est vox illa (Filius) in usu Ecclesiae communi et quotidiano.

und Sohn sind persönlich von einander verschieden. Damit aber eine *persönliche Mehrheit* Gottes aus jener Ausdrucksweise der hl. Schrift wirksam gefolgert werden könne, darf man nicht sagen, die hl. Schrift nenne ihn Vater schon auf Grund der blossen Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott dem Einen, noch berechtiget seine Bezeichnung als Sohn zu der Annahme einer zweiten göttlichen Person, wenn die hl. Schrift unter dem natürlichen Sohn Gottes die persönlich mit ihm vereinigte menschliche Natur versteht. Und dass er der natürliche Sohn Gottes in *diesem* Sinne sei, ist nach Berruyer der Inhalt des göttlichen Zeugnisses über Jesus bei seiner Taufe, seines Bekenntnisses von sich selber sowie der apostolischen Lehrpredigt [1]. Die Juden mit der göttlichen Dreieinigkeit bekannt zu machen, blieb ihrer eigenen Theologie vorbehalten (ad mysteria trium in Deo uno personarum deinceps privata magistrorum suorum institutione evehendi) [2]. Ferner verbindet die herkömmliche Auffassung, dass Christus natürlicher Sohn Gottes sei, damit den Gedanken seiner *Wesensgleichheit* mit dem ewigen Vater und behauptet diese dem Arianismus gegenüber gerade auf Grund der biblischen Aussagen über Christus den natürlichen Sohn Gottes. Auch dieser Beweis ist unwirksam, wenn die hl. Schrift mit der Lehre, dass Jesus Christus der natürliche Sohn Gottes sei, nur seine hl. *Menschheit* meint, denn ihre persönliche Vereinigung mit Gott macht sie ihm unmöglich wesensgleich. Auch durch die fernere Wendung, dass seine hl. Menschheit selber Jesus Christus sei, wird die Vertheidigung der Gottheit Christi ungemein erschwert. Die biblischen Zeugnisse von Jesus Christus, dem natürlichen Gottessohn, sind dann kein Beweis mehr für seine Gottheit. Denn dieser Auffassung gemäss ist die Zeugung Christi, wodurch er der natürliche Sohn Gottes ist, kein innergöttlicher Lebensact, sondern eine göttliche Freiheitsthat, ihr Zielpunkt also ein Geschöpf [3].

Der gesunden Theologie widerstreitet ausserdem noch aus einem andern Grund die Annahme, dass die hl. Menschheit Christi durch ihre persönliche Vereinigung mit Gott sein *natürlicher* Sohn werde. Der natürliche Sohn nämlich, lehrt St. *Thomas,* unterscheidet sich gerade dadurch vom Adoptivsohn, dass er nicht wie dieser, was ihn dazu macht, erst *wird,* vielmehr *ist* er es vermöge

---

[1] Ibid. pag. 78 sequ.

[2] Ibid. pag. 167.

[3] Ibid. pag. 152: Quae operatio transiens et libera sit vera generatio faciens Deo Filium verum et naturalem.

seiner Zeugung von Natur aus[1]. Ist also die hl. Menschheit Christi der Sohn Gottes auf Grund ihrer persönlichen *Vereinigung* mit ihm, so ist sie unmöglich sein natürlicher Sohn, weil ihm persönlich zugehörig erst *geworden,* nicht aber von Natur aus. Auch die Kirche sieht darin das Merkmal des natürlichen Sohnes, dass er gezeugt sei, nicht geworden (genitus, non factus), und widerspricht damit der Lehre, dass Jesus Christus schon durch die blosse Vereinigung seiner menschlichen Natur mit einer göttlichen Person der natürliche Sohn Gottes sei. Um nichts besser verträgt sich damit die symbolische Bestimmung, dass der Sohn Gottes ausser dem Vater kein anderes Princip habe (Filius a Patre solo est), denn wäre Jesus Christus der natürliche Sohn Gottes schon auf Grund der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott, so wäre, weil die Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit dem Worte Gottes durch die drei göttlichen Personen gemeinschaftlich gewirkt wird, das Princip des Sohnes nicht der Vater allein, sondern die gesammte Trinität, damit aber stimmt auch die weitere Bestimmung schlecht überein, dass in Gott nicht drei Väter seien (unus ergo Pater, non tres Patres). Ist ferner Jesus Christus seine hl. Menschheit selber und sie für sich allein der natürliche Sohn Gottes, dann ist folgerichtig, was von Maria geboren wird, *keine göttliche Person*, und das ist nach Berruyer auch nicht nothwendig, damit Maria die Gottesmutter sei, denn ihm zufolge ist die hl. Menschheit Christi (ihre persönliche Vereinigung mit Gott vorausgesetzt) für sich allein durch ihre eigene Würde der Sohn Gottes; und dass der Sohn Mariens unmittelbar und in erster Linie der *Mensch* Jesus sei, findet Berruyer ganz dem Bilde entsprechend, das davon Christus selber und seine Apostel entwerfen[2]. Maria also ist die Mutter Christi, nicht aber die Mutter einer göttlichen Person.

Auch nach unserer Ansicht ist nicht die Gottheit Christi *als solche* von Maria geboren, bloss seine *menschliche* Natur verdankt ihr Dasein ihrem mütterlichen Einfluss. Dennoch ist Maria auf Grund desselben Einflusses auch die Mutter Gottes. Denn für die-

---

[1] 3. p. q. 23. a. 2: Haec est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus, filius autem adoptivus est factus.

[2] Ibid. pag. 166: Quemadmodum Christus de se ipso usurpare solitus erat, sic et apostoli dum de Christo loquuntur et scribunt, semper in recto *virum illum* appellant, qui inter Judaeos ex Maria Virgine natus oculis eorum observatus fuerat... *Virum hunc* primo et in recto sicut dicunt Dominum et Christum esse factum a Deo Abraham... affirmant Filium verum et naturalem.

selbe menschliche Natur, welche unter dem mütterlichen Einfluss der seligsten Jungfrau steht, ist der Sohn Gottes selber das Princip ihrer *persönlichen* Vollendung, und zu diesem Zwecke findet auch von ihm aus eine Einwirkung auf seine hl. Menschheit Statt. Was also von Maria geboren wird, ist als *ihr* Sohn undenkbar, ohne es zugleich als Sohn Gottes zu denken, denn es gelangt unter ihrem mütterlichen Einfluss nur insoweit zum Dasein, als es der Sohn Gottes selber zu seinem *persönlichen* Eigenthum macht. Ohne diese Aneignung desselben durch den Sohn Gottes ist die Einwirkung Mariens darauf entweder gar nicht realisirbar (die thomistische Ansicht) oder wenigstens ihr Product unfähig zu bestehen, weil ihm ein wesentliches Complement, die Persönlichkeit, gebricht, und desshalb eben ist der Sohn der Jungfrau zugleich der Sohn Gottes. Damit jedoch Maria in diesem Sinne die Gottesmutter sei, steht nothwendig die menschliche Natur Christi auch ihrem *eigenen Sein* nach, bis wohin allein sich der mütterliche Einfluss der seligsten Jungfrau unmittelbar erstreckt, seine menschliche Natur folglich auch *als solche,* als Princip seiner *menschlichen* Thätigkeit — unter dem *persönlichen* Einfluss des Sohnes Gottes. Davon aber will Berruyer nichts wissen. Zwar ist ihm das Wort Gottes das *persönliche* Princip der menschlichen Natur Christi und als solches die Ursache des unendlichen *Werthes* ihrer Thätigkeit, allein auf sie selber als *Thätigkeitsprincip* ist es schlechthin ohne Einfluss (adeo ut Verbum sub reduplicatione complentis et terminantis naturam Christi humanam ad complementum naturae Christi humanae in ratione principii agentis nihil omnino conferat). Gegen diese Auffassung hat schon *Petavius* Verwahrung eingelegt. Die Persönlichkeit, lehrt der grosse Theologe, ist nicht unmittelbar durch sich selber ein Princip der Thätigkeit, nur mittelbar wirkt sie darauf ein, denn ihr unmittelbares Princip ist die Natur, diese aber vollbringt sie nicht unabhängig von ihrem persönlichen Abschluss; daher steht die hl. Menschheit Christi in Folge ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes in allen ihren Handlungen oder Leiden unter dem *bestimmenden* Einfluss seiner göttlichen Persönlichkeit, und darauf eben beruht die göttliche Würde jeder einzelnen Handlung Christi, sei sie an sich noch so unbedeutend [1]. Uebernatürlich sind daher nicht bloss, wie Berruyer

---

[1] De incarnat. lib. VIII. cap. 10. Nro. 12: Itaque personalis proprietas ... etsi per se et praecise loquendo non sit efficax et actuosa, eam tamen vim habet, ut naturam afficiens et, ut dixi, complens ac terminans eamdem ad agendum instructam et idoneam reddat. Ex quo illud oritur, ut quaelibet actio

mit Unrecht annimmt, diejenigen Handlungen Christi, worauf die Gnade einwirkte, übernatürlich vielmehr war sein gesammtes Wirken, weil beständig unter dem Einfluss seiner göttlichen Persönlichkeit.

Eine Erscheinung wie die Auffassung des Berruyer, die er dem berühmten *Harduin* entlehnt haben soll, steht niemals ganz vereinzelt da. Dass sich darin eine ganze Zeitrichtung ausprägte, beweisen die Schriften zu ihrer Vertheidigung, und gewisse Nachklänge davon, in der wissenschaftlichen wie ascetischen Literatur, hat auch ihre kirchliche Verurtheilung zu verhindern nicht vermocht.

§. 25. *Bewirkte, wie Stattler meint, die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur bloss eine Erhöhung ihres Vermögensstandes, so wäre folgerichtig die heilige Menschheit Christi eine eigene Person für sich.*

Ueber das Verhältniss der göttlichen Person Christi zu seiner menschlichen Thätigkeit hat sich *Stattler* in einer Weise ausgesprochen, dass man bei oberflächlicher Betrachtung der Sache zu der Annahme geneigt sein könnte, er habe über die persönliche Einheit des Gottmenschen (ganz gegen seine Gewohnheit in ähnlichen Fragen) eher zu strenge als zu lax gedacht. Denn er lehrt ohne jegliche Einschränkung, das Wort Gottes sei *als solches* das vornehmste Princip der menschlichen Thätigkeit Christi [1]. Hier erfordert aber die theologische Genauigkeit den Zusatz, dass es ihr *persönliches* Princip sei und desshalb bloss mittelbar darauf einwirke. Unter diesem Vorbehalt ist der Schluss Stattler's auch der unserige, dass, wenn das Wort Gottes auf die eigene Thätigkeit der menschlichen Natur Christi *physisch* einwirkt, dann und *nur* dann ihre Vereinigung selber eine *physische* sei. Wer sich sonach zu der ἕνωσις φυσική bekennt, der verfällt auch nach dem

---

Christi divina sit, etiam illa, quae mere est ἀνθρωποπρεπής et alioquin indigna Deo, quatenus humanitas eam exercere vel perpeti, nisi divina Verbi proprietate tamquam forma completa determinataque, non posset.

[1] Theolog. christ. theoret. tractat. V. de Jesu Christo Monach. 1777. pag. 154: Idem enim, qui se ipse Filium Dei toties dixit, esuriit, sitivit, dormivit, fatigatus est ex itinere . . . et vivit ex virtute Dei. Quo pacto? nisi quod in actiones omnes humanitatis qua Verbum et Filius Dei ut oomprincipium principale influeret atque etiam in ipsum modum, quo talia humanitas patiebatur, ac proin statum completum unius communis principii ad actiones theandricas seu deiviriles determinati simul una cum humana natura constitueret?

Urtheil Stattler's in eine augenfällige Inconsequenz, wenn er dennoch Anstand nimmt einzuräumen, dass auch eine physische *Einwirkung* des Wortes Gottes (im angegebenen Sinne) auf die persönlich mit ihm vereinigte menschliche Natur Statt finde, denn ein physischer Einfluss des göttlichen Wortes auch auf ihre Thätigkeit ist nach Stattler's richtiger Bemerkung die nothwendige Folge ihrer physischen Vereinigung [1]. Dieses ist eine neue Rechtfertigung unserer *dynamischen* Auffassung der gottmenschlichen Vereinigung; indessen sind wir leider nicht in der Lage, dem bayerischen Theologen darin weiter zu folgen.

Seine Bestimmung der unio physica wird dem richtigen Begriffe der *persönlichen* Gemeinschaft nicht gerecht. Eine physische nämlich ist nach Stattler die Vereinigung der göttlichen Person des Wortes mit einer menschlichen Natur, weil dadurch innerhalb der letztern eine Reihe von Vorgängen grundgelegt ist, welche mit der göttlichen Person als ihrem physischen Princip unmittelbar und ununterbrochen in Verbindung stehen [2]. Der Sohn Gottes also ist mit der hl. Menschheit Christi dadurch physisch oder persönlich vereiniget, dass er in derselben die physische Ursache gewisser *Erscheinungen* ist. In diesem Sinne aber ist es Gott mit jedem seiner Geschöpfe. Diesem nahe liegenden Einwurf sucht Stattler durch die Wendung zuvorzukommen, der concursus divinus oder die beständige und unmittelbare göttliche Einwirkung auf alle seine Geschöpfe begründe desshalb keine physische (persönliche) Vereinigung Gottes mit denselben, weil sie die *Erhaltung* ihres Seins bewirke und folglich gewissermassen eine fortgesetzte Schöpfung sei, oder die Dinge ihrem Sein nach fort und fort hervorbringe, dagegen setze die physische (persönliche) Vereinigung die dadurch mit einander verbundenen Wesen ihrem Sein nach voraus und bringe sie bloss ständig in ein gewisses *Verhältniss* zu einander, wodurch das eine für die *Einwirkung* des andern erreichbar wird, und diese Einwirkung erzeuge, weil ihren Gegenstand seinem Sein nach voraussetzend, darin bloss gewisse *Veränderungen*, die er aus sich selber hervorzubringen unvermögend

---

[1] Ibid. pag. 158: In Christo datur unio physica inter Verbum et naturam humanam, vi cujus nimirum Verbum divinum qua tale stabiliter applicatum fit ad influendum in ratione principii physici in omnes actiones humanitatis.

[2] L. c.: Unio enim physica in eo praecise consistit, quod detur ratio sufficiens proxima stabilis, cur aliquis constans et immediatus nexus detur inter modificationes unius ex coexistentibus cum coexistente altero ceu illarum principio physico a priori.

sei[1]. Eine aus mehr als einem Grunde unwirksame Lösung. Ist etwa der concursus divinus bloss eine fortgesetzte Mittheilung (Erhaltung) des *Seins* der Dinge? Werden sie dadurch nicht auch zur *Thätigkeit* bewegt? Diese aber setzt die Dinge ihrem Sein nach voraus und ist folglich die nachträgliche Modification eines seinem substantiellen Sein nach vorausbestehenden Wesens. Ist nach Stattler das Verhältniss zweier Wesen zu einander, wovon das eine die physische Ursache gewisser ständigen Modificationen des andern ist, gerade auf Grund dieser Einwirkung eine unio physica, so ist Gott entweder nicht die physische Mitursache der Thätigkeit seiner Geschöpfe noch der sonstigen ihrer Substanz als ständige Modificationen derselben hinzugefügten Accidentien, oder schon auf Grund dieses concursus generalis — physisch (persönlich) mit seinen Geschöpfen vereiniget. Als die nachträgliche Modification einer vorausbestehenden Substanz erweist sich noch viel deutlicher die übernatürliche oder Gnadeneinwirkung Gottes. Dass sie dennoch *keine* unio physica bedinge, glaubt Stattler aus dem zweifachen Grunde behaupten zu dürfen, weil erstens nicht die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, sondern seine übernatürliche allein ursächlich davon abhänge, und zweitens begründe der Gnadeneinfluss keinen *dauernden* Zustand, folglich keine *persönliche* Gemeinschaft[2]. Der eine Grund ist so unstichhaltig wie der andere[3].

---

[1] Ibid. pag. 172: Concursus Dei etiam immediatus et perpetuus non conficit unionem physicam, quia ille in sola conservatione substantiarum finitarum subsistit et in continuata quadam actione creatrice. Ex adverso unio physica supponit utriusque substantiae unitae existentiam et formaliter consistit in applicatione stabili unius ad agendum in alterum, actione generante in ista novas modificationes, quibus ista perficiatur ultra eum modum, quem solitaria vi agendi assequi potuisset.

[2] L. c.: Spiritus sanctus praesens in anima justi est solum applicatione ad certi generis non continuas, sed interpolatas et per intervalla redituras actiones, nempe caritatis divinae et testimonii bonae conscientiae, non autem ut influat perpetuo in omnes ejus actiones, ex. gr. etiam pure naturales, nec proin statum principii continue perdurantis in eo constituit, qui solus status est personae.

[3] Was den erstern betrifft, so kann allerdings, dass die auf der heiligmachenden Gnade beruhende Vereinigung des Geistes mit Gott keine unio physica sei, a posteriori aus der thatsächlichen Beschränkung des Gnadeneinflusses auf die übernatürliche Thätigkeit gefolgert, oder *dass* sich die Sache so verhalte, daraus entnommen werden, allein diese Thatsache selber muss schon anderweitig bekannt sein, nicht aber liegt in ihr als solcher der apriorische Grund, wesshalb die Gnadeneinwirkung aus keiner unio physica hervorgehe. Die Thatsache der Beschränkung der Gnadeneinwirkung auf die übernatürliche Thätigkeit ist vielmehr die nothwendige *Wirkung* hievon, folglich wird, dass

Der Grund, dass jede Handlung Christi übernatürlich ist, liegt darin, dass sie die eigene That des Sohnes Gottes ist. Wegen der göttlichen Persönlichkeit Christi ist der Einfluss Gottes auf seine menschliche Thätigkeit ein ganz anderer als bei den gewöhnlichen Heiligen. Diesem Unterschied aber wird Stattler nicht gerecht, wenn ihm die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur nichts Höheres bedeutet, als bloss seine ständige *Einwirkung* darauf. Ein Einfluss dieser Art geht auch von der Gnade aus, die auf ihr beruhende Vereiniguug mit Gott ist sohin entweder auch eine persönliche, oder die Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes hat ausser dem, dass er selber das vornehmste Princip ihrer eigenen Thätigkeit ist, was auch bei der Gnade in einem gewissen Sinne Statt findet, noch eine höhere Wirkung, und mit Rücksicht darauf ist sie eine *persönliche* Vereinigung, im Unterschied von der durch die Gnade bewirkten. Mit Recht behauptet Stattler, der Sohn Gottes vermöge nur dann das Leben seiner menschlichen Natur in Wahrheit das seinige zu nennen, wenn er selber das vornehmste Princip aller Lebensacte seiner hl. Menschheit ist [1]. Auch uns ist bekanntlich die persönliche Abhängigkeit der menschlichen Thätigkeit Christi von dem Sohne Gottes ein Postulat der Einpersönlichkeit des Gottmenschen, allein nicht darin geht sie uns auf, nicht darin, dass das Wort Gottes und die menschliche Natur Christi zusammen das vollständige, einheitliche Princip seiner gottmenschlichen Thätigkeit sind, vermögen wir mit Stattler die einzige Ursache zu erkennen, wesshalb ein und derselbe Christus seiner hl. Menschheit nach der Menschensohn und als das Wort der Sohn Gottes ist [2].

---

sie aus keiner unio physica hervorgeht, dabei vorausgesetzt, und Stattler bewegt sich sohin offenbar in einem Cirkel, wenn er dieses aus jenem zu erklären sucht. Von der Gnadeneinwirkung behauptend, sie erstrecke sich nicht auf die Gesammtthätigkeit des Menschen, setze ich dabei schon als gewiss voraus, dass ihr keine unio physica zu Grunde liege, nicht also diese Beschränkung der Gnadeneinwirkung unmittelbar für sich allein ist ein Beweis dafür, nur die *Gründe* für diese Beschränkung beweisen zugleich, dass die Gnadeneinwirkung aus keiner unio physica hervorgeht.

[1] Ibid. pag. 154: Vitam autem et animam humanitatis quo pacto suam appellat Filius Dei, nisi et ipse qua Verbum esset principale principium omnium actionum vitae sanctissimae humanitatis suae?

[2] L. c.: Hoc ipsum, non aliud fundamentum est aut esse potest, cur idem omnino dicatur Filius hominis secundum carnem et Filius Dei ut Verbum, quia nimirum et Verbum et humana natura Christi re vera unum principium cum statu completo ad actiones theandricas conficiunt.

Gottheit und Menschheit Christi sind unmöglich schon dadurch *persönlich* Eins, dass beide zusammen ein einheitliches Thätigkeits*princip* bilden, sonst ist entweder in Christus nur *Eine Natur,* oder er selber nicht allein aus einer göttlichen und menschlichen Natur, sondern auch aus *zwei Personen* zusammengesetzt. Dem feststehenden theologischen Sprachgebrauch gemäss bedeutet „Natur“ so viel wie *Thätigkeitsprincip.* Wenn also Gottheit und Menschheit Christi dadurch persönlich Eins sind, dass sie Ein Thätigkeitsprincip bilden, so sind sie entweder *bloss moralisch* Eins (zwei verschiedene Personen), oder wenn *wirklich* Eines — *Eine Natur.* Allerdings ist Christus das Princip seiner menschlichen Thätigkeit auch als Gott. Dies ist eine nothwendige Folge seiner Einpersönlichkeit, diese selbst aber ist *dadurch allein* noch nicht erschöpfend erklärt. Denn wie gesagt auch bei der durch die Gnade bewirkten Vereinigung des Geistes mit Gott ist Gott selber auf gewisse Weise das physische Princip (das vornehmste) der unter ihrem Einfluss vollbrachten Thätigkeit, auch hier also ist das Verhältniss Gottes zum Menschen eine applicatio stabilis unius ad agendum in alterum und auch hier bringt Gott auf Grund seiner Vereinigung mit dem menschlichen Geiste in ihm eine Bestimmtheit hervor, die ihn über seine eigene Leistungsfähigkeit vervollkommnet (actione generante novas modificationes, quibus perficiatur ultra eum modum, quem solitaria vi agendi assequi potuisset). Dennoch ist ihre Gemeinschaft *keine* persönliche, folglich bildet das auszeichnende Merkmal der unio physica oder der *persönlichen* Gemeinschaft zweier Wesen nicht allein ihre gemeinschaftliche *Einwirkung* auf ein und dieselbe Thätigkeit; vielmehr *so* müssen sie darauf einwirken, dass die dadurch vollbrachte Thätigkeit ihre *eigene* ist. So ist die menschliche Thätigkeit Christi die eigene des Sohnes Gottes und der Mensch Jesus Christus vollbringt göttliche Thaten. Nennt also der Sohn Gottes eine menschliche Thätigkeit seine eigene, dann wirkt er allerdings auch darauf ein, nicht aber *dadurch allein*, dass er darauf einwirkt, ist sie seine eigene. Dazu genügt nicht, dass er bloss ihr *Princip* sei, als ihr *persönliches* muss er darauf einwirken.

Oder wäre etwa — und dies ist der zweite Punkt der Stattler'schen Aufstellung — die Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur schon desshalb eine persönliche, weil der dadurch begründete Zustand ein *dauernder* ist? In ein dauerndes Verhältniss zu Gott als dem Mitprincip ihrer übernatürlichen Thätigkeit wird die Seele nach kirchlicher Lehre schon durch die

heiligmachende Gnade versetzt, denn der römische Katechismus nennt sie eine der Seele *inhärirende* göttliche Beschaffenheit (divina qualitas in anima inhaerens)[1]. Die gegentheilige Behauptung Stattlers (Spiritus sanctus praesens in anima justi nec statum principii continue perdurantis in eo constituit) erklärt sich allein aus seinem schiefen Gnadenbegriff, dessen Verhältniss zum tridentinischen in meinen „Neuen Untersuchungen" beleuchtet wird (S. 333 ff.). Die Auffassung der heiligmachenden Gnade als einer qualitas inhaerens verwerfend, verlegt sie Stattler ausschliesslich in das *Angebot* der göttlichen Allmacht, um die Seele zu ihrer Heils*thätigkeit* nach Bedürfniss zu unterstützen. Die Seele aber ist nicht beständig thätig. Wirkt also Gott (wenn er es nach Stattler überhaupt thut) nur bei ihrer Thätigkeit physisch auf sie ein, so ist allerdings ihre Vereinigung mit ihm wenigstens insoweit kein dauernder Zustand, als ihr eine physische Einwirkung Gottes zu Grunde liegt. Dass sonst die Seele des Gerechten mit Gott in *persönlicher* Gemeinschaft stünde, entnimmt Stattler aus seinem Begriffe der Persönlichkeit. Diese nämlich ist dem bayerischen Theologen ein dauernder *Vermögenszustand*, wodurch die vernünftige Natur tüchtig wird, eine bestimmte Thätigkeit als ihr physisches Princip zu vollbringen (status constans in ratione principii physici completus et determinatus in ordine ad certi generis et speciei actiones). Die Persönlichkeit des Menschen ist daher eine *veränderliche*, in dem Masse als sein Vermögenszustand an Vollkommenheit zu- oder abnimmt. Dieser Persönlichkeitsbegriff, wovon Stattler behauptet, dass er von dem alttheologischen sachlich nicht abweiche, scheint ihm viel bestimmter und vollständiger und in seiner Anwendung folglich fruchtbarer[2].

Die letztere Behauptung ist in einem gewissen Sinne allerdings richtig. Wer nur einigermassen mit der neuern katholischen Theologie vertraut ist, wird die grosse Tragweite der von Stattler befürworteten Begriffsbestimmung nicht verkennen. Wohl in keinem andern Punkte ist die Abweichung von dem Sprachgebrauch der alten Theologie so verhängnissvoll geworden, wie gerade hier. Um zu beweisen z. B., dass die Person Christi keine

---

[1] Pars II. cap. 2. q. 49.

[2] Ibid. pag. 123: Qui status subinde variabilis intrinsecus aeque ac extrinsecus esse potest, ita, ut pro ejus varietate etiam varient actiones perinde ac ipsa ratio principii in natura sic determinata. Ex quibus facile patebit consideranti, non differre reipsa definitionem a me datam a recepto in scholis personae conceptu, multo tamen distinctiorem et magis completam, ac proinde et foecundiorem esse in sua applicatione.

menschliche sei, erinnert Stattler, nicht seine menschliche Natur für sich allein sei das vollständige Princip ihrer Thätigkeit [1]. Folgt aber daraus, dass die Person Christi *nur* eine göttliche sei? Dies schliesst wohl Stattler, in Wahrheit aber folgt es nur dann daraus, wenn die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen verschlungen oder zugleich mit ihr in *dem* Sinne ein einheitliches Thätigkeits*princip* ist, dass sie nicht mehr als solche, nicht mehr als eine *menschliche* Natur, auf ihre Thätigkeit einwirkt. Ist doch dieser Theorie zufolge das Vernunftwesen ein persönliches gerade als Thätigkeits*princip* oder mit Rücksicht auf seine Leistungsfähigkeit. Dann aber ist Christus in dem Masse auch eine *menschliche Person*, als seine Thätigkeit zugleich die eines Menschen, und ihr unmittelbares Princip ein wahrhaft menschliches ist. Nur um den Preis seiner wahren Menschheit also ist hier der Heiland eine göttliche Person. Denn beruht die *persönliche* Einheit Christi darauf, dass seine Gottheit und Menschheit ein gemeinsames *Thätigkeitsprincip* bilden [2], so ist folgerichtig das Ergebniss ihrer Vereinigung nur dadurch *Eine Person*, dass daraus zugleich *Eine Natur* erwächst, Ein Thätigkeitsprincip. Dazu kommt noch, dass Stattler das Verhältniss der Gottheit und Menschheit Christi zu einander, vermöge dessen aus ihrer Vereinigung ein gemeinsames Thätigkeitsprincip entsteht und inwiefern sie ihm eine persönliche ist, mit dem Verhältniss zwischen Seele und Leib vergleicht, die gleichfalls so innig zusammengehören, dass der Leib für sich allein nicht einmal in der Richtung auf seine eigene (körperliche) Thätigkeit ein vollständiges Thätigkeits*princip* ist [3].

---

[1] Ibid. pag. 158: Persona enim humana esset natura humana per se solam jam sine alio altiore comprincipio completa et determinata ad statum principii actionum et passionum a se sola procedentium et mere humanarum. Atque in Christo nullae actiones aut passiones etiam ab humanitate procedentes sic mere humanae sunt, ut non sint etiam Filii Dei seu Verbi divini actiones et passiones, id est ab eo tamquam a comprincipio altiore simul procedentes.

[2] Ibid. pag. 152: Una eademque in Jesu Christo persona et Deus et homo est; unius enim completi principii physici status ex Verbo divino et humana natura constans idemque determinatus in ordine ad actiones in sua specie theandricas (id est nec tantum divinas nec tantum humanas, sed quarum singulae a principio divino simul et humano procedunt) in Christo Deo et homine existit, *ac proin* una persona.

[3] Ibid. pag. 157: Itaque status principii etiam humanarum actionum et passionum, quae et quales actu constanter contingebant in Christo, non complebatur per solam naturam humanam, sed in excellentiore multo genere principii determinabatur reipsa stabiliter per ipsum Verbum divinum ceu comprincipium principale, fere sicut status principii completi in ordine ad actiones

Denn auch die körperliche Thätigkeit des Menschen ist eine *menschliche*, weil aber die menschliche Natur oder das Thätigkeitsprincip des Menschen aus Leib *und* Seele zusammengesetzt ist, so ist nicht jener für sich allein ein hinreichendes Princip seiner Thätigkeit. Ist also nach Stattler das Wort Gottes, wenn mit dem Menschen Christus ein und dieselbe Person, auch das Comprincipium seiner gottmenschlichen Thätigkeit auf ähnliche Weise, wie die Seele zugleich mit dem Körper das Eine menschliche Thätigkeits*princip* ist, dann bildet entweder die menschliche Natur Christi auf Kosten ihrer Eigenart zugleich mit der göttlichen *Eine Natur*, oder ihre persönliche Einheit ist in einem weitern Sinne zu verstehen, so nämlich, dass sich die hl. Menschheit Christi nicht nur als *Natur* betrachtet von seiner Gottheit unterscheidet, sondern auch für sich allein eine eigene (menschliche) *Person* bildet, unbeschadet ihrer Vereinigung mit einer göttlichen.

Stattler hat wohl kaum für nothwendig erachtet, sich gegen den Verdacht einer Beeinträchtigung der wahren *Menschheit* Christi ausdrücklich zu vertheidigen. Dass ihm *dieser* Vorwurf kaum gemacht werden dürfte, hatte er alle Ursache anzunehmen. Er beschränkt sich daher auf die Versicherung, die menschliche Natur Christi sei für sich allein *schlechthin* das Princip ihrer Thätigkeit [1]. Ist aber die *Persönlichkeit* des Menschen sein Vermögensstand oder die Fähigkeit, gewisse Handlungen zu vollbringen (status constans in ratione principii physici completus et determinatus in ordine ad certi generis et speciei actiones), dann ist die menschliche Natur Christi, wenn in der Richtung auf ihre menschliche Thätigkeit *schlechthin* Princip, auch schlechthin eine menschliche *Person*, in *dieser* Richtung nämlich, denn ihre *gottmenschliche* Thätigkeit bedingt allerdings, dass der Sohn Gottes, um selber darauf einzuwirken, zu diesem Zweke mit der menschlichen Natur Christi ständig verbunden sei, und auf dieser Verbindung beruht seine göttliche Persönlichkeit oder der dauernde *Vermögensstand* Christi, wodurch seine menschliche Natur auf Grund der ihr ständig angebotenen Einwirkung des göttlichen Wortes (applicatione stabili unius ad agendum in alterum) zugleich mit ihm ein einheitliches, vollständiges Thätigkeitsprincip bildet (unius completi

---

etiam corporeas hominum non completur per solum corpus, sed insuper per animam seu spiritum hominis determinatur in genere principii nobilioris, quam foret solum corpus.

[1] Ibid. pag. 152: Sunt enim actiones humanae Christi evidenter a natura humana tamquam a principio simpliciter.

principii physici status ex Verbo divino et humana natura constans, idemque determinatus in ordine ad actiones in sua specie theandricas). *Die Persönlichkeit Christi ist daher insofern eine göttliche, als seine menschliche Natur, auf Grund ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes, das Princip einer gottmenschlichen Thätigkeit ist.* Die Natur eines Wesens ist zwar das erste Princip seiner Thätigkeit, dies aber kann mit Rücksicht auf eine gewisse Art von Thätigkeit aus sich selber noch unvollständig sein, in dieser Richtung also ist es *blosses* Vermögen und muss sohin, damit es die bezüglichen Handlungen wirklich zu vollbringen tüchtig werde, zuvor in den entsprechenden *Stand* versetzt werden [1]. Dieser Vermögensstand aber, worin die *Persönlichkeit* besteht, wird von Zeit zu Zeit ein anderer, und da verschiedene Arten von Thätigkeit auch einen verschiedenen Vermögensstand voraussetzen, so ist ein und dieselbe Natur entweder nach und nach oder zugleich für eine mehrfache Persönlichkeit empfänglich, oder was dasselbe ist, in ein und demselben Menschen finden verschiedene Personen Raum [2].

Dieser Persönlichkeitsbegriff ermöglicht auch dem Rationalisten, dem Christus ein blosser Mensch ist, von seiner göttlichen Person zu reden. Nach der richtigen Anschauung von der Gnade, die Stattler allerdings verwirft, bringt das dadurch übernatürlich erhöhte Vermögen des menschlichen Geistes Acte hervor, welche nur Gott natürlich sind und desshalb gemeiniglich als göttliche bezeichnet werden (actus divini ordinis). Keiner der alten Theologen aber, die sich insgesammt zu dieser Auffassung bekennen, hat desshalb die auf der Gnade beruhende Vereinigung des Geistes mit Gott für eine persönliche erklärt. Und doch müsste nach Massgabe der Theorie, dass der Vermögensstand die Persönlichkeit ausmache, von dem durch die Gnade zu einer göttlichen Thätigkeit befähigten Menschen mit Rücksicht auf seinen erhöhten Vermögensstand folgerichtig behauptet werden, dass er dadurch eine göttliche Person werde. Einen bessern Grund, die *Gottheit Christi* zu behaupten, hat auch Stattler nicht. Denn seine göttliche Persönlichkeit ist ihm bloss eine *Modification* seiner

---

[1] Ibid. pag. 124: Natura enim seu essentia est quidem principium primum actionum, sed vulgo nondum se sola completum ad certum genus actionum, sed capax variarum pro diverso statu, in quo determinatur.

[2] L. c.: Quodsi in una natura plures sint status constantes successive vel simul, per quos determinetur in diversa ratione principii physici completi ad diversi generis actiones; in una natura successive vel simul erunt diversae personae.

menschlichen Natur, und warum ist nach Stattler ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine persönliche oder unio physica? Dem ist so oder der Heiland ist für Stattler gerade desshalb eine göttliche Person, weil seine menschliche Natur, obschon ihrem substantiellen Sein nach von dem Sohne Gottes unabhängig, dennoch vermöge seiner ständigen Einwirkung auf sie eine übernatürliche, ihrer eigenen Leistungsfähigkeit unerreichbare *Modification* erfährt [1].

Auch nach unserer Ansicht bedingt die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur eine *Einwirkung* auf sie. Dadurch aber wird nicht allein ihr *Vermögensstand* erhöht, sondern sie selber in die Gemeinschaft des eigenen, *persönlichen Seins* des Sohnes Gottes aufgenommen. Stattler hingegen hebt ausdrücklich hervor, dass die persönliche Vereinigung einer menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes sie ihrem *Sein* nach voraussetze, dies selber also ist davon unabhängig, und die *Modification* der menschlichen Natur Christi, worin Stattler ihre göttliche Persönlichkeit erblickt, hat für dieselbe nicht die Wirkung, dass sie ihr *Sein* (ihr persönliches oder Fürsichsein) in Gemeinschaft mit einer göttlichen Person besitze. Denn in Gemässheit der Ansicht Stattlers von der Persönlichkeit stellt sich bekanntlich das Vernunftwesen nicht mit Rücksicht auf seine Seinsweise als Person dar, sondern allein auf Grund einer bestimmten Leistungsfähigkeit; und desshalb bedeutet ihm ganz folgerichtig die göttliche Persönlichkeit Christi bloss eine *Vermögensergänzung* seiner menschlichen Natur [2]. Welches also ist bei den menschlichen Handlungen Christi das handelnde Subject? Nach unserer Ansicht vollbringt sie der Sohn Gottes selber mittelst seiner menschlichen Natur. Anders Stattler. Der Satz: actiones sunt suppositorum, will bei ihm bloss sagen, die Wirksamkeit einer

---

[1] L. c.: Unio physica supponit utriusque substantiae unitae existentiam et formaliter consistit in applicatione stabili unius ad agendum in alteram, actione generante in ista novas modificationes, quibus ista perficiatur ultra eum modum, quem solitaria vi agendi assequi potuisset.

[2] Ibid. pag. 170: Personalitas humana est status constans ac determinatus naturae humanae, per se ipsam solam completae in ratione principii actionum mere humanarum. Jam vero sicut natura humana (aeque ac corpus humanum per unionem animae) per unionem Verbi ceu comprincipii perfici in statu completo principii altioris potest in ordine ad actiones theandricas, id est non mere humanas, sed a principio divino et humano simul profectas, ita et spoliari statu suo solitario imperfectiore personali potest, ita, ut jam non tantum completa sit in genere principii actionum mere humanarum, sed omnino per Verbum unitum compleatur in ratione principii theandrici.

Natur richte sich nach ihrem Vermögens*stand*[1]. Der Einfluss des Sohnes Gottes auf die Thätigkeit Christi beschränkt sich also auf eine Vervollkommnung des Vermögensstandes (Persönlichkeit) seiner menschlichen Natur. Auf Grund ihrer Vereinigung mit ihm entfaltet sie eine Thätigkeit, die ihr ausserdem nicht zukommt. Nicht also in dem Sinne, als wäre er selber das handelnde Subject, vollbringt der Sohn Gottes die menschliche (gottmenschliche) Thätigkeit Christi, sondern allein mit Rücksicht auf die Erhöhung des Vermögensstandes seiner heiligen Menschheit durch das stete *Angebot* seiner Mitwirkung. Die menschliche Natur selber ist dabei das handelnde Subject, nicht aber mit ihrem natürlichen Vermögen allein, denn zugleich mit dem Sohne Gottes, der ihr seinen Einfluss ständig zur Verfügung stellt, bildet sie ein und dasselbe *gottmenschliche* Thätigkeitsprincip.

So erklärt Stattler, obschon ihm Christus (im angegebenen Sinne) eine göttliche Person ist, dennoch von seiner *Persönlichkeit* ganz folgerichtig, sie falle nicht ausschliesslich auf die Seite seiner Gottheit. Wenn die Persönlichkeit Christi nichts Anderes ist als der Vermögensstand seiner menschlichen Natur, dann ist sie unmöglich *nur* eine göttliche, sondern nothwendig eine *gottmenschliche*, dabei aber nimmt das Wort Gottes die erste Stelle ein, denn vornehmlich auf ihm als ihrem vollendenden und leitenden Princip beruht der Vermögensstand (die Persönlichkeit) seiner menschlichen Natur[2]. Diese Erhöhung ihres Vermögensstandes durch die ungehinderte Einwirkung des Wortes auf alle ihre Handlungen oder ihre gottmenschliche Persönlichkeit ist nicht bloss eine Wirkung der Allgegenwart Gottes, sondern setzt einen besondern göttlichen Beschluss der gesammten Trinität voraus, in Folge dessen die Seele Christi von dem Augenblicke ihrer Schöpfung an und seine heilige Menschheit seit ihrer Empfängniss unter dem ständigen Einfluss des göttlichen Wortes steht, das auf besondere und ihm allein eigene Weise auf alle Handlungen Christi einwirkt. Die Menschwerdung Gottes selber ist daher eine

---

[1] Ibid. pag. 123: Nimirum natura etsi principium primum sit omnium actionum, tamen, cum actiones existentium principiorum propriae sunt, nonnisi sub certo determinato ac completo statu reipsa agit.

[2] Ibid. pag. 171: Personalitas seu status completus ac determinatus Christi in ratione principii theandrici seu actionum deivirilium constituitur nec per solum Verbum nec per solam naturam humanam, sed per Verbum et naturam humanam simul, eo tamen discrimine, ut in eo statu Verbum se habeat per modum causae principalis et solummodo perficientis instrumentum suum, natura humana autem se habeat solum per modum instrumenti, quod regitur et perficitur.

den drei göttlichen Personen gemeinsame Handlung, ihre Wirkung aber (die Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur) kommt allein dem Sohne zu [1].

Die Frage, *warum* dem so sei, wird nach dem Urtheil Stattlers von den katholischen Theologen nicht so fast gelöst als umgangen, mittelst der Wendung nämlich, dass sich der Sohn Gottes *unmittelbar* seiner Persönlichkeit nach, folglich Gott *nur* als Sohn mit einer menschlichen Natur vereinige [2]. Merkwürdig ist die von Stattler selbst versuchte Lösung. Ausgehend von dem Begriffe der Menschwerdung Gottes als einer *Einwirkung* desselben auf die heilige Menschheit Christi, glaubt er aus der Art und Weise dieser Einwirkung erklären zu können, wesshalb der Sohn allein und nicht zugleich der Vater und der hl. Geist Mensch geworden sei. Die unmittelbare Vereinigung zweier Wesen beruht überhaupt auf ihrer Einwirkung auf einander, desshalb ist diese für jene massgebend oder ein Wesen wird mit einem andern dadurch unmittelbar vereiniget, wodurch es unmittelbar darauf einwirkt. Die seiner Menschwerdung aber zu Grund liegende Einwirkung Gottes auf die gesammte körperliche und geistige Thätigkeit Christi ist zunächst und unmittelbar auf seine Seele gerichtet, durch die *Offenbarung* nämlich des gesammten göttlichen Willens über das menschliche Heil, den vollkommensten Schöpfungszweck, und durch die Kundgebung aller Wege Gottes zu seiner besten Verwirklichung. Weil die göttlichen Beschlüsse hierüber der Seele Christi jeden Augenblick vorgeschwebt haben, vermochte sie auf Grund dieser Erkenntniss ihre eigene (geistige) Thätigkeit und mittelst derselben auch die damit zusammenhängenden leiblichen Functionen in so vollständiger Uebereinstimmung mit den Absichten der göttlichen Weisheit zu erhalten, dass jede einzelne der Handlungen Christi das vollkommenste Mittel zur Erreichung jenes

---

[1] Ibid. pag. 167: Respondeo eam (unionem Verbi cum humanitate) analoge ad unionem mentis humanae consistere in stabili applicatione Verbi divini ad agendum sine omni impedimento in ss. humanitatem Christi et influendi in omnes ejus actiones, eas perficiendo et elevando ad ordinem altiorem; porro applicationem istam (cum Verbum immensitate essentiae suae per se et necessitate metaphysica ubique praesens sit) solo decreto divino fieri, quo tres simul divinae personae decernunt, ut Verbum divinum inde a tempore creationis animae et conceptionis ss. humanitatis in utero matris perpetuo influat speciali et proprio quodam sibi modo in omnes istius actiones. Unde unitio Verbi cum humanitate Christi sive ipsa incarnatio quidem actus est communis omnibus tribus personis, sed unio ipsa ceu illius effectus propria est soli Verbo.

[2] Wie es sich mit dieser Anklage verhalte, wissen wir.

Zweckes gewesen ist. Weil aber diese *Einwirkung,* worin die Menschwerdung Gottes besteht, aus einer göttlichen *Kundgebung* entspringt, eignet sie, obschon ein Werk der Allmacht Gottes und desshalb den drei göttlichen Personen gemeinsam, dennoch auf besondere Weise dem Worte, der selbstbewussten *Weisheit* des Vaters [1].

Eine folgenreiche Lehre. Richtet sich nämlich die Art der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur Christi nach der Weise seiner Einwirkung darauf, weil diese ihre Grundlage bildet, und wenn ferner das Wort Gottes als solches *bloss durch Offenbarung* auf die heilige Menschheit Christi einwirkt, dann geht aus ihrer Vereinigung unmöglich *Eine Person* hervor, das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen. Denn für eine Offenbarung ist das Vernunftwesen nur als persönliches empfänglich. Ist also eine *Offenbarung*, wodurch das Wort Gottes der Seele Christi etwas kundgibt, der *Grund* ihrer Vereinigung mit ihm, dann ist sie davon ihrem *persönlichen* Sein nach nothwendig unabhängig. Dabei glaubt auch Stattler ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes als eine persönliche begreifen zu können. Denn die heilige Menschheit Christi, lehrt er, sei mit dem Worte Gottes *als solchem* oder seiner Persönlichkeit nach desshalb vereiniget, weil sein Einfluss darauf seine persönliche That, dem Sohne Gottes persönlich zugehörig ist, dies aber ist er mit Rücksicht auf seine Wirkung, oder weil dadurch der Seele Christi die Rathschlüsse der selbstbewussten persönlichen Weisheit Gottes *offenbar* werden [2],

---

[1] Ibid. pag. 172: Fateor, difficillimum hoc esse caput omnium, quae in hoc unionis Verbi cum natura humana mysterio explicanda occurrunt, et fere transcurrere hic potius theologos catholicos quam nodum solvere, cum dicunt, unionem immediate in persona Verbi, non in natura divina omnibus personis communi fieri. Expeditior caeteris responsio mihi videtur, quae sequitur. Per id seu secundum id quid immediate praesens et unitum alteri enti dicitur, per quod est immediata formalis ratio existentiae talium modificationum in hoc ente altero. Jam vero etsi actio omnis divina ad extra omnipotentiae actio sit atque hoc sensu communis sit omnibus tribus personis divinis, tamen formalis ratio, cur tales actiones in humanitate Christi continuo existant, est proprie solum Verbum ceu sapientia reflexa Patris, cujus nimirum consilia universa de toto negotio salutis humanae ceu fine creationis ultimo omnium optimo per optima media consequendo per singula momenta communicabantur a Verbo omnipotente animae Christi, et per hujus intellectum regebant et determinabant omnes actiones caeteras et animae ipsius et corporis ut singulae in ratione medii omnium optimi eidem fini et consiliis sapientiae divinae essent perfectissime conformes.

[2] Ibid. pag. 177: Uniri enim Verbum qua tale est idem applicari alteri extremo unito in ordine ad producendos in eo effectus personalitati Verbi proprios, qui non sunt nisi intellectiones consiliorum Sapientiae Dei infinitae, essentialis et personalis.

denn persönlich eignet dem Worte Gottes nur eine so beschaffene Einwirkung auf die Seele Christi, wodurch sie ihm als solchem (mit Rücksicht auf seine persönliche Eigenheit) gewissermassen gleichförmig wird. Diese Gleichförmigkeit aber, weil die Wirkung einer *Offenbarung*, beruht auf einer *Erkenntniss* der Seele Christi, sie selber also ist dafür und folglich für die Vereinigung mit Gott überhaupt, allein in einem Zustand empfänglich, wo sie von ihrem Erkenntnissvermögen auch *Gebrauch* zu machen vermag [1]. Dies vermag sie aber vor ihrem *persönlichen* Abschluss offenbar nicht. Sonach *beruht* nicht die Persönlichkeit der menschlichen Natur Christi auf ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes, sie ist vielmehr die nothwendige *Voraussetzung* einer solchen Vereinigung und folglich die heilige Menschheit Christi auch unabhängig von ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes eine *Person* für sich. Das Verhältniss des Menschen Christus zu dem Sohne Gottes wäre danach nicht inniger, als das eines Schülers zu seinem Lehrer, der durch Unterricht seinen Vermögensstand erhöht.

Die *Erleuchtung* der Seele Christi durch das Wort Gottes, worauf ihre persönliche Vereinigung mit ihm beruht, ist nach der Ansicht Stattlers seine eigene (persönliche) Wirkung in demselben Sinne, wie dem Sohne Gottes auch *unsere* Erleuchtung zugeschrieben wird und dem hl. Geiste die Entzündung der Liebe, nur mit dem Unterschied, dass es sich dabei um eine vorübergehende göttliche Einwirkung handelt, die Einwirkung des Sohnes Gottes auf die Seele Christi dagegen ist dauernd und desshalb die auf ihr beruhende Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen eine persönliche. Zwar behauptet auch Stattler, die Persönlichkeit des Sohnes allein, im Unterschied von den zwei andern göttlichen Personen, sei die Ursache, dass die göttliche Allmacht auf die heilige Menschheit Christi ständig einwirkt, wodurch seine Thätigkeit eine gottmenschliche wird; die Persönlichkeit des Sohnes ist aber bloss das *materiale Princip* dieser göttlichen Einwirkung und der dadurch in der menschlichen Natur Christi hervorgebrachten Bestimmtheit [2]. Denn die Menschwerdung Gottes — dies soll

---

[1] Ibid. pag. 178: Ut Verbum qua tale et quidem unione sibi soli propria, non communi caeteris divinis personis creato alteri extremo uniatur, istud effectus a Verbo (seu a natura divina ad Verbi personalitatem contracta) talis recipiendi capax esse debet, qui Verbo ipsi qua tali, ceu proprio ac singulari principio, conformetur. Is autem effectus nonnisi intellectio esse potest.

[2] Ibid. pag. 173: Unio physica in actione continua generatrice modificationum consistit, quae perinde uti praesentia illi imprimis principio et personae ex tribus divinis tribuitur, cujus propria personalitas sola ratio formalis

damit gesagt sein — ist seine vollkommenste *Offenbarung* und zumal bekundet sich darin die göttliche *Weisheit*[1]. Auf diese Weise aber ist der Sohn, weil die wesentliche Weisheit Gottes, bei *allen* seinen Werken betheiliget. Uebrigens nicht allein das persönliche Verhältniss des Sohnes Gottes zu der heiligen Menschheit Christi, sondern auch seine persönliche Stellung dem Vater gegenüber erklärt Stattler aus seinem besondern Antheil an dem göttlichen *Wirken nach Aussen.* Denn das selbstbewusste Wissen des Vaters (die persönliche Weisheit oder der Sohn Gottes) bezieht sich dieser Lehre zufolge auf den Schöpfungszweck und seine Verwirklichung; seiner Beziehungen nach Aussen (der möglichen und wirklichen) wird sich dabei der Vater bewusst und weiss sich selber unter diesem Gesichtspunkte[2]. Dass der Sohn Gottes *auch* in diesem Betrachte (das *Wesensattribut* der Weisheit Gottes) auf seine Menschwerdung einwirke, soll natürlich nicht bestritten werden, wer sie aber mit Stattler als eine persönliche Vereinigung gerade *auf Grund dieser Einwirkung* betrachtet, dem ist folgerichtig die menschliche Natur Christi nicht mit dem Sohne Gottes allein, sondern auch mit dem Vater und dem hl. Geist *persönlich*

---

et principium etiam tantum materiale est, cur tales in specie in humanitate Christi modificationes a divina omnipotentia stabiliter producantur, quae proprias Christi theandricas actiones determinant. Verum item est etiam illustrationes et inspirationes supernaturales ceu modificationes mentis creatae tribui omnibus tribus personis ceu communes earum omnium effectus, attamen illustrationes proprie Verbi divini in nobis praesentiam, caritatis autem inspirationes sancti Spiritus praesentiam formalem conficiunt, quia formalis ratio illarum propria Verbum est, istarum vero sanctus Spiritus, secundum quod dicitur Verbum lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, et caritas Dei diffundi in cordibus nostris per Spiritum sanctum. Ast utraque illa specialis personae Verbi et Spiritus sancti praesentia transiens, non continua est, nec proin unionem physicam personalem conficit.

[1] Ibid. pag. 136: Omnia enim, quae Deus ad extra operatur, sapientia infinita (id est essentiali ac personali) operatur . . . Unde Filius et Spiritus sanctus ut persona sunt rerum creatarum principium efficiens ratione essentiae communis, ratione personalitatis vero principium solum materiale.

[2] Ibid. pag. 135: Quia Filius intuitus reflexus est, quo Pater se ipsum omnemque essentiam, id est scientiam directam et omnipotentiam intuetur ac proinde per Filium conscius sibi est, quos fines optimos et per quae media optima consequi possit et se consectari deceat creando et agendo ad extra; idcirco recte Filio sapientia ceu propria personalis perfectio tribuitur, idemque sapientia Patris appellatur. Etsi enim sapientia, id est facilitas suggerendi consilia de finibus et mediis optimis attributum essentiale in Deo quoque sit, est tamen Filius etiam personalis sapientia Patris, per quam sibi Pater reflexe conscius est de essentialibus sapientiae suae consiliis.

vereiniget, denn auch sie sind auf ihre Weise, so gut wie der Sohn auf die seinige, die materialen Principien dieser Vereinigung. Endlich ist das Wort Gottes in diesem Sinn (als Wesensattribut der Weisheit) das materiale Princip der göttlichen Einwirkung auf jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Begründet sie also *bloss wegen ihrer kürzern Dauer* keine persönliche Vereinigung mit ihm, so ist die heilige Menschheit Christi mit dem Worte Gottes nur dem *Grade* nach vollkommener vereiniget, als ein gewöhnlicher Mensch schon auf Grund seiner Vernünftigkeit [1].

Die Stattler'sche Behandlungsweise der katholischen Glaubenslehre hat dem *Geiste* des Dogma schlechthin widerstreitende Auffassungen der modernen Philosophie in seine *Formen* so geschickt zu kleiden gewusst, dass es zum nicht geringen Theil *ihre* Schuld ist, wenn von nun an die dogmatische Wissenschaft in Deutschland der Zeitphilosophie gegenüber in ein Verhältniss der Abhängigkeit geräth, das auf ihre Weiterbildung überaus nachtheilig einwirken musste. In dieser durch Stattler eröffneten Richtung, welche auch in die *praktische* Theologie Eingang gefunden hat, ist manche tüchtige Kraft und ein reiches Mass guten Willens, die auf der rechten Bahn Grosses geleistet hätten, nutzlos verbraucht worden. Einer der rüstigsten darunter ist zumal in christologischer Hinsicht *Günther* gewesen.

§. 26. Von dem Gedanken geleitet, dass der menschliche Freiheitsgebrauch als solcher wesentlich unabhängig von dem Einfluss Gottes sei, macht Günther die heilige Menschheit Christi, weil ihm ihre Willensfreiheit sonst gefährdet scheint, unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott zu einer menschlichen Person.

Die nothwendige Voraussetzung der Einpersönlichkeit Christi, dass nämlich der menschliche Geist auch in seiner *Freiheitsthätigkeit,* worin er sich vornehmlich als persönlicher bekundet, Organ

---

[1] Den christologischen Grundgedanken Stattler's, der die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf eine göttliche *Krafteinwirkung* beschränkt, hat bereits eine frühere Schrift desselben (v. J. 1770) folgendermassen ausgesprochen: Nos Christiani, Dei ipsius revelatione docti, credimus, divinum Verbum uniri atque evadere compositum physicum cum ss. humanitate Jesu Christi, *quatenus vi decreti divini Verbum illud divinum humanitati isti sit perpetuo applicatum virtute sua ad exercendas in ipsa stabiles actiones,* sic, ut mediante physica hac unione Jesus Christus unum sit compositum theandricum (Demonstrat. evangel. August. Vind. pag. 187).

Gottes sei und auch in diesem Betrachte unter seinem bewegenden Einfluss stehe, wird von *Günther* durch die folgenreiche Bestimmung umgestossen, als Organ Gottes sei er unmöglich selbstthätig, folglich seine Freiheitsthätigkeit als solche nothwendig unabhängig von dem Einfluss Gottes. „Sind aber diese Organe," lehrt er, „nicht *vor* aller Einigung mit dem Geiste Gottes freithätige Principe, so sind sie nach und in derselben nichts als blosse Erscheinungen des Einen Factors, seine passiven Organe, und ermangeln alles Werthes eines wahrhaften Factors" (Vorschule zur spec. Theol. II. S. 388). Danach wäre die menschliche Selbstthätigkeit als solche wesentlich unabhängig von der Gnade Gottes, denn von ihrer Mitwirkung mit dem menschlichen Geiste „kann nicht die Rede sein, bevor die freie Creatur selbst zu wirken begonnen" (Der letzte Symboliker S. 36) [1]. Nicht also ihre freie Willensentscheidung selber ist eine Gnadenwirkung. Diese Frage über das Verhältniss der göttlichen Mitwirkung zur menschlichen Freiheit, welche sich als rother Faden durch die ganze nachtridentinische Theologie hindurchzieht, ist auch heute noch von der grössten Bedeutung. Dass es der modernen Anschauungsweise so schwer fällt, sich in den Gedankenkreis der alten Theologie hinein zu versetzen, hat vornehmlich seinen Grund in gewissen Vorurtheilen, die mit *dieser* Frage zusammenhängen und nicht unabhängig von ihrer Lösung erledigt werden können [2]. Die *Ueberspannung des Freiheitsbegriffes* ist der gemeinsame Grundzug der „modernen Ideen" in allen ihren Verzweigungen. „Der Geist", lehrt z. B. Günther, „ist kein Absolutes, d. h. er ist nicht durch sich, dass er ist, aber er ist *auf absolute Weise, was er als freithätiges Wesen ist.* So hat Gott mit der Setzung der freien Substanz seine *Allmacht* gleichsam *veräussert*" (Vorschule II. S. 77).

Daran reiht sich die weitere Bestimmung, „der Geist stehe als *Schöpfer,* d. h. als Mitcreator seines Himmels in dem Universum da" (S. 142), und von da aus gelangt Günther zu der folgenreichen Lehre, dass der einzelne Mensch durch seinen Freiheitsgebrauch der Schöpfer seiner Persönlichkeit werde; „die Person im menschlichen Individuum kommt nämlich zu Stande durch Frei-

---

[1] „Nicht wie bei St. *Thomas* dem *Deterministen*" (Vorschule II. S. 270), dessen „Begriff von Gnade kein anderer war, als der einer *pantheistischen Causalität*" (der letzte Symboliker S. 266).

[2] Mit Rücksicht auf dieses *zeitgeschichtliche Interesse* glaubten wir nichts Ueberflüssiges zu thun, als wir uns der grossen Mühe einer quellenmässigen Darstellung jener berühmten nachtridentinischen Controverse unterzogen haben. Vglch. „Neue Untersuchungen" S. 87—228.

thätigkeit des Geistes" (S. 157.) „Ist denn Persönlichkeit etwas Anderes als Selbstbewusstsein? Ist dieses etwas Anderes als die wesentliche Form des Geistes?" (S. 259). Und dieses „Selbstbewusstsein (kraft jener Freiheit)" bildet die „vorzugsweise *göttliche Form* im creatürlichen Dasein" (S. 129). Die Entscheidungen der menschlichen Freiheit zu lenken ist auch die göttliche Allmacht nicht mächtig genug. Denn die Freiheit des Geistes „verdankt *sich* den Zustand, in welchem der Geist zu Gott steht, sammt der That als seiner Bedingung, *die ihm keine Allmacht, selbst nicht die eines allwissenden Gottes, streitig machen konnte,*" und ob „die Freiheit, wie in ihr die Allmacht Gottes sich veräussert, so auch sie in Bezug auf den primitiven Act ihrer Selbstbestimmung der Allwissenheit Gottes keine Schranke setze," ist für Günther „ein Punkt, der als Preisfrage noch seine Preisantwort sucht" (S. 131 f.). Unter allen Lehren der Theologie missfällt keine dem *Liberalismus* so sehr, als die von der göttlichen *Vorausbestimmung.* Der gangbarste Einwurf dagegen betrifft ihre vermeintliche Unverträglichkeit mit der menschlichen Freiheit; wobei man von der irrigen Voraussetzung ausgeht, wie die Erwählten zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt, so seien es nach alttheologischer Ansicht auch die Nichterwählten zur ewigen Verdammung. Dies Vorurtheil ist die Ursache davon, dass heutzutage Manche den Begriff einer göttlichen *Prädestination* nur im *calvinischen* Sinn verstehen, uneingedenk des *tridentinischen* Vorgangs (Sess. VI. c. 12). In dieser Meinung ist auch Günther bei seiner Polemik gegen diese Lehre befangen, und wir sagen nicht zu viel, wenn wir sein Verfahren dabei eine *Frivolität* nennen [1].

Dieser überspannte Freiheitsbegriff beherrscht auch die Günther'sche *Christologie.* Dass dabei die menschliche *Willensfreiheit* nicht zu ihrem Recht komme, ist das Hauptbedenken Günthers gegen die altkirchliche Lehre von der *Einen Person* Christi. Ihm „erscheint die Behandlung der Menschheit in Christus von Seite

---

[1] Von der Prädestination meint er, dass sie „die Gluth der Hölle auslöschte — in demselben Momente, wo die mundi rectores tenebrarum harum, wie sie Paulus bezeichnet, mit jenem Gedanken dem Alten der Tage in die Karten geschauet hätten, und ihn, wenn nicht als einen falschen, doch als einen Taschenspieler proklamiren könnten, insofern er nämlich ihnen als freie Verschuldung anrechnet, was ursprünglich ein nothwendiges Uebel ist, nämlich: Prädestination für einen Theil der freien Creatur, d. h. Vorherbestimmung für sie, die Dur-Pfeifen in der grossen Weltallorgel zu sein, auf welcher der Alte der Tage sich sein Eigenlob als Weltchoral in Person herunterfingert, um der Langeweile vorzubeugen" (S. 139 f.).

der alten Scholastik beinahe *fatalistisch* (wenn auch im christlichen Sinne), und zwar aus dem Grunde, weil die *Freiheit* des creatürlichen Geistes beinahe als Bagatelle behandelt wird" (S. 264). „Der Christus der Katholiken ist eine *Marionette*, mit der die Gottheit ein pädagogisches Schauspiel für die Kinder dieser Erde aufführt" (S. 304). Dem zweiten Adam will Günther die Willensfreiheit in dem Sinne zuerkannt wissen, dass dadurch die Erlösung hätte „problematisch gemacht werden können" (S. 265). „*Nur weil Gott voraussah den Gehorsam des zweiten Adam, liess er ihn eintreten in die Gattung*" (S. 343). „Der Logos Gottes, der da erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt, konnte diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten, der die *Freiheitsprobe* anders bestand, als der Urmensch, sein Urvater dem Fleische nach" (S. 129). Ja sogar „die entsetzliche Möglichkeit, dass auch der zweite Wurf der ewigen Liebe durch die List der alten Schlange an der *Freiheit des zweiten Adam* abermal hätte scheitern können" (S. 361), ist für Günther ein erhebender Gedanke! „Ich aber richte umgekehrt an dieser Stelle die ernste Frage an Dich: *Ob nicht auch mit gleichem Rechte der Abfall als Gottesthat gewürdigt werden müsse, wenn die Restauration des gefallenen Geschlechtes schlechthin als Gottesthat aufgefasst worden ist?*" (Der letzte Symboliker, S. 130.) „Und das ist, wie gesagt, *die Aufgabe des Katholicismus in unserer Zeit:* die Idee der Willensfreiheit (die von der Speculation aus der Natur des creatürlichen Geistes erhoben und gerechtfertiget worden), die instinctartig stets von der alten Kirche in und für die Erlösten vertheidigt worden, auch für den Menschensohn, als cooperirenden Factor in der Welterlösung, zu retten und allseitig geltend zu machen" (S. 132). In der That für den Geist dieser Theologie sehr bezeichnend! Der *Freiheitsbegriff* der modernen Philosophie ist das Richtmass ihrer christologischen Arbeit, und *ihm* opfert sie die göttliche Person des Heilands! Dabei darf uns nicht mehr wundern, wenn Günther lehrt, es gehe auch die „Fleischesschwachheit (zwar als solche noch nicht Sünde, wohl aber *Reiz zur Sünde* — folglich passive Lust —) auf Christum über durch die Empfängniss im Schosse des Weibes" (Vorschule II. S. 313) [1].

---

[1] Dieser Lehre gegenüber folgert das *Cölner Provinzialconcil* aus der Einpersönlichkeit Christi, dass er auch als Mensch unfähig gewesen ist, eine Sünde zu begehen. Hinc etiam sequitur, Christum hominem, etsi liberum, peccare non

Bei dieser Auffassung ist die heilige Menschheit Christi nothwendig eine eigene Person für sich[1], und ihre Vereinigung mit dem Sohne Gottes beruht auf ihrem Selbstbewusstsein, auf seiner „Erfüllung mit dem Inhalte des göttlichen Bewusstseins, mit Gedanken des hl. Geistes“ (S. 364). Von einer „Einheit der Persönlichkeit im historischen Christus“ lässt sich nur insofern sprechen, als „die Persönlichkeit des creatürlichen Geistes im Vergleich mit der absoluten Person mehr eine Negation der letztern zu nennen ist“ (S. 298)[2]. „Jesus“ — so lautet das Symbol der Zukunft — „trat, auf besondere, (schon durch die messianischen Ankündigungen lang vor ihm bethätigte) göttliche Veranstaltung vom Himmel herabgesandt[3], als Mensch unter den Menschen auf, und führte ein durch wunderbare Thaten und Schicksale (vornehmlich durch seinen zum Heile der Welt erduldeten Tod, seine Auferstehung aus dem Grabe und durch seinen Hingang in die unsichtbare Welt) ausgezeichnetes menschliches Leben. Vermöge der höchsten geistigen und sittlichen Vollkommenheit, wodurch er befähigt wurde, der erhabenste und untrüglichste Lehrer religiös-sittlicher Wahrheit zu werden, stand er jedoch mit Gott, sei-

---

potuisse. Cum enim, quae per naturam fiunt, tribuenda sint personae, si Christus peccare omnino potuisset, dicere liceret: Deus potest peccare, quod sane blasphemum foret. Imo et passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum eum fuisse qui dixerit, impius judicatur ab Ecclesia. Nec ut voluntas sit libera, requiritur, eam eligere posse inter bonum et malum; quis enim dixerit, Deum in suis operibus ideo, quod malum eligere non possit, non esse liberum? Sufficit, si inter bonum et bonum possit eligi. Unde impii in Christum sunt illi, qui eum peccare potuisse opinantur.

[1] „Wie lässt sich von Christus als einem *Idealmenschen* reden, wenn nämlich das, was den Menschen zum Menschen macht (das Selbstbewusstsein — die Persönlichkeit) excludirt wird?“ (S. 261.)

[2] Ueber diese Auffassung der Person Christi urtheilt das *Cölner Provinzialconcil:* Dogma catholicum ab illis laedi declaramus, qui ausi sunt docere, duas in Christo esse personas, alteram divinam, humanam alteram; Christum esse unum unamque personam eatenus tantum, quod persona divina, utpote nobilior quam humana, principatum seu hegemoniam habeat; Ecclesiam duas in Christo personas negasse propterea quod, personae notione nondum recte constituta, duas personas dicendo perperam fuisset intellecta (pars I. cap. 19).

[3] Damit will der Zukunftstheologe „nur die Mitwirkung Gottes bei seiner irdischen Erscheinung *im Allgemeinen* bemerklich machen; das Besondere aber derselben stehe jedem Bekenner frei, da ja selbst die Evangelisten es unentschieden liessen, sich bloss an die religiöse Betrachtungsweise haltend, nach welcher Gott Alles in Allem wirke, bei der Sendung des Propheten aber seine Wirksamkeit nur noch auffallender als sonst an den Tag gelegt habe. Daran also könne sich auch der gottgläubige Christ genügen lassen“ (Der letzte Symboliker S. 360).

nem himmlischen Vater, in der innigsten, genauesten Verbindung [1], und erwarb sich durch das, was er in dieser Eigenthümlichkeit und im Auftrage Gottes leistete (und was im Wesentlichen auf eine Stiftung eines Gottesreiches unter Menschen hinauslief, und das seine Apostel unter hohem göttlichen Beistande weiter verbreiten sollten), gerechten Anspruch auf die erhabenste Würde unter allen vernünftigen Wesen und auf den *Namen* des eingeborenen Sohnes Gottes [2] — des Weltheilandes — des Mittlers zwischen Gott und Menschen — des Erlösers (Befreiers von Irrthum, Sünde und Elend) — des Herrn der Christenheit, des Königs des von ihm gestifteten Gottesreiches" (S. 355 f.) [3].

Dies *„neue Symbol"*, das „neue Evangelium des *Geistes,* der thatkräftigen, nicht bloss wortreichen *allgemeinen Menschenliebe*" (S. 371), klingt in dem Satze nach, dass Jesus die volle Gewissheit seines Messiasbewusstseins erst allmählich erlangt habe [4], oder dass es in seinem creatürlichen Geiste durch den hl. Geist vermittelt worden sei. Danach wäre der hl. Geist als der *Vermittler* seines Messiasbewusstseins nothwendig inniger und unmittelbarer mit Jesus vereiniget, als der Logos selber, dessen Verhältniss zu ihm erst durch die Vermittelung des hl. Geistes den Gegenstand jenes Bewusstseins bildet. Weiss er sich also auch mit dem hl. Geiste *persönlich* Eins? Wenn ja — dann ist auch der hl. Geist Mensch geworden; wenn nein — dann ist auch die Verbindung des Logos

---

[1] Etwa *nur* dadurch? Dann ist diese Verbindung eine *bloss moralische.*

[2] Ist er dieses, der eingeborene Sohn Gottes nämlich, nicht schon seinem *Wesen* nach? „So lange der evangelische Christ nicht weiser sein wolle, als Jesus selber, meint der evangelische Bischof (der Theologe der Zukunft), wird er sich bei den wiederholten Erklärungen desselben, der Vater sei grösser als er, weit davon entfernt halten, eine *metaphysische Wesenseinheit* des Vaters und Sohnes in jene hineinzudeuten" (S. 362).

[3] „An dem Menschensohne aber, als dem Göttlichsten unter seinen Geschlechtsgenossen, soll ihnen vielmehr *offenbar* werden, dass auch sie göttlichen Geschlechtes sind, (nach Pauli Bekenntniss unter den gelehrten Athenern). An seinem Freigewordensein von aller Sünde sollen sie die Forderung erkennen, wenigstens nicht Knechte der Sünde zu werden, und diese in ihrem sterblichen Leibe nicht herrschen zu lassen" (S. 363).

[4] Bezüglich dieses Punktes hat das *Cölner Provinzialconcil* dem katholischen Bewusstsein wie folgt Ausdruck gegeben: Et sane eximium scientiarum thesaurum ei (Christo) largiendum esse, praedixerat propheta. Cavendum igitur est, ne quid humile vel eo indignum hac in re statuatur. Hac autem culpa sane illos non vacare judicamus, qui docent, Christum hominem sensim sensimque, atque adeo in tentatione demum (dasselbe gilt von der Taufe) perfectam sui muneris conscientiam esse adeptum.

mit dem Menschen Jesus *keine persönliche Gemeinschaft* und Christus folglich *nicht der Gottmensch.* Derselbe Jesus, der sein eigenes Messiasbewusstsein dem hl. Geist verdankt, ist unmöglich der menschgewordene Logos; denn dieser (Joh. 16, 14) verleiht ja selber dem hl. Geiste das Vermögen und die Vollmacht, die Erkenntniss des Göttlichen den Menschen zu vermitteln (de meo accipiet et annuntiabit vobis). Ist ferner die Seele Christi das *persönliche* Eigenthum des Sohnes Gottes, dann ist *ihr* Messiasbewusstsein, obschon ein *menschliches* Bewusstsein, das eigene des Logos, unmöglich also durch den hl. Geist vermittelt, und nicht erst durch ihn braucht die Einheit des göttlichen und menschlichen Denkens in Christus — *bewirkt* zu werden, ist sie doch die unmittelbare Folge seiner *persönlichen* Einheit. Daher steht überhaupt der hl. Geist in keinem Verhältniss der Causalität zur *Person* Jesu, was ganz undenkbar ist, es sei denn diese Person eine andere als der Logos. Dagegen, dass der hl. Geist im creatürlichen Geiste Jesu die Erkenntniss dessen vermittelte, was der Inhalt des göttlichen Bewusstseins des Logos ist, hat bereits der hl. *Cyrillus* seine Stimme erhoben. Durch den hl. Geist, erinnert er, ist zwar die übernatürliche Erleuchtung der Propheten vermittelt, Christus aber braucht, um die göttlichen Ideen und Rathschlüsse auch als Mensch zu erkennen, nicht erst durch den hl. Geist darüber *aufgeklärt* zu werden (*ὁ δὲ οἶδεν οὐ διδακτῶς τὰ ἐν πνεύματι βουλεύματα*), denn er ist der menschgewordene Logos und als solcher von Person die göttliche Weisheit selber [1]. Ist Christus der Gottmensch, dann besitzt er (der Mensch Jesus) von dem ersten Augenblick seines Daseins an die Fülle der Weisheit und Gnade als seine *natürliche* Mitgift [2]. Mit den Gnadengaben, welche dem creatürlichen Geiste göttliche Kräfte mittheilen, ist zwar auch die hl. Menschheit Christi ausgerüstet, allein nicht von Aussen her, nicht aus dem Himmel werden sie ihm überbracht, noch bedarf er hiezu der Vermittelung von dienenden Geistern, ihr Quellpunkt liegt vielmehr in ihm selber, in seiner göttlichen *Persönlichkeit.* Ist also Jesus der menschgewordene Logos selber, dann setzt unmöglich der Schauer vor den Todesleiden seinen Entschluss, sie freiwillig über sich zu nehmen, auch nur auf einen Augenblick in Schwanken. Wenn sich die menschliche Natur

---

[1] Glaphyr. in numer. pag. 383.

[2] Adv. Nestor. lib. III. cap. 4. pag. 87: *Πεπιστεύκαμεν Θεὸν ὄντα τὸν Ἐμμανουὴλ ἄνθρωπον προελθεῖν πλήρη που πάντως σοφίας καὶ χάριτος τῆς ἐνούσης αὐτῷ φυσικῶς.*

auch nur einen Augenblick lang der Herrschaft des Geistes entziehen konnte, dann ist ihr Inhaber unmöglich der Gottessohn selber und Jesus Christus folglich *keine göttliche Person.* Diese Consequenz hat bekanntlich die alte Kirche schon gegen Theodor von Mopsuestia geltend gemacht (synod. oecum. V. can. 12. de trib. capit.), und schon ihm gegenüber erklärt sie die Einpersönlichkeit Jesu für unvereinbar mit der Ansicht, welche einen der wichtigsten Punkte der Günther'schen Christologie bildet, dass nämlich die sittliche Vollkommenheit Christi erst aus einer ethischen Entwickelung allmählich hervorgehe (*ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα*).

§. 27. Obschon die Christologie Baader's manches Irrthümliche enthält, so wird doch von ihm die für das Verständniss der Einpersönlichkeit Christi durchaus nothwendige Wahrheit, dass der menschliche Geist auch in seiner Freiheitsthätigkeit von der Einwirkung Gottes abhänge, was in neuerer Zeit Manche übersehen, richtig gewürdigt und mit Energie behauptet.

Bezüglich der theologischen Brauchbarkeit der Philosophie Baader's mag *Görres* mit seinem nachstehenden Urtheil das Richtige getroffen haben: „Die Kirche hat freilich in Bezug auf's Dogma nichts von ihm zu lernen; wohl aber kann die neuere theologische Schule, die so Vieles missachtet und vergessen, was die ältere gewusst, ihm Vieles ablernen, was er theils wieder gefunden, theils auch erfunden hat. . . Ueberall wäre zu wünschen, dass ein Solcher, der das Ganze kennt und beherrscht, und dem daneben auch das Kirchliche überall zur Stelle wäre, die nöthigen Fragezeichen beifügend, die Cautelen angebend, seine Lehre deutete und erklärte, wo dies, wie häufig, noth thut. . . Ueberhaupt in Allem, was durch die Philosophie der Theologie gebracht und geboten wird, hat diese ihren Prüfstein; bewährt es sich nicht darauf, dann wird es abgewiesen, und die Philosophie muss von Neuem an die Arbeit gehen; es wird sich zuletzt immer finden, wo das Versehen seinen Grund gehabt" (Baader's Biographie Vorr.).

Die beklagenswerthen Verirrungen *Baader*'s am Ende seines Lebens dürfen uns nicht abhalten, das Wahre in seinen frühern Schriften anzuerkennen und als unser Eigenthum zurückzufordern, wobei wir indessen die Bemerkung nicht zu unterdrücken vermögen, dass seine Schriften, wenn man dadurch nicht Schaden leiden will, mit der grössten Vorsicht gelesen werden müssen, denn das Wahre darin ist vielfach mit verderblichen Irrthümern

vermengt, deren Ausscheidung bisweilen keine geringe Mühe macht. An diesem Orte aber glaubte ich einen vergleichenden Blick auf die Lehre Baader's desshalb nicht unterlassen zu dürfen, weil sich dabei klar erkennen lässt, dass die an der Hand des englischen Lehrers von uns entwickelte Auffassung auch den Bedürfnissen des modernen Geistes gerecht werde. Dieselbe Auffassung der Freiheit z. B., welche ihre Gegner so gerne veraltet nennen, hält auch Baader, obschon ein Mann der neuen Zeit, für nothwendig, um den Pantheismus wissenschaftlich zu überwinden.

Mit Muth und Geschick — dies bleibt sein unbestreitbares Verdienst — hat Baader einer sich selbst genügenden Philosophie gegenüber der Wahrheit Zeugniss gegeben, dass der creatürliche Geist auch in seiner Thätigkeit von einem Höhern abhänge. „Um dem negativ wordenen, weil von seinem Grunde abgekommenen Speculiren gründlich und mit Erfolg entgegen zu wirken, liegt uns ob, einer solchen negativ wordenen Vernünftigkeit ihre Unvernünftigkeit nachzuweisen, welche darin besteht, dass sich selbe dem ewigen Gesetze der Reciprocität und Untrennbarkeit des Empfangens und Gebens, des Leidens und Thuns, des Gewirkt- oder Bewegtwerdens und also Ruhens und des Selbstwirkens und Bewegens, des Hörens und Sprechens, des Glaubens und Schauens — in ihrem Eigendünkel entziehen zu können vermeint, oder dass sie höchstens eine solche Abhängigkeit nach Unten, nicht aber auch nach Oben, am allerwenigsten die Identität beider anerkennen will“ (VIII. S. 206). „Wenn schon dieselbe alte Schlange (welche dem ersten Menschenpaar das Kunststück zu lehren vorgab, sich Gott ohne ihn und selbst gegen sein Verbot gleich zu machen) manchem Denker unserer wie älterer Zeit das ähnliche Kunststück lehren zu wollen scheint, Gott ohne Gott zu erkennen, so ist dieses doch nur Trug, und der für die religiöse Philosophie wichtige Satz steht fest, dass, gleichwie jede intelligente Creatur Gott nicht ohne ihn, ohne seine Assistenz zu erkennen vermag, sie auch ohne den absolut frei erkennenden Gott und ohne effective Theilhaftwerdung dieses freien Erkennens, d. i. ohne seine *Erleuchtung,* nichts, weder Gott, noch sich, noch Anderes wahrhaft und frei zu erkennen vermag“ (I. S. 204). „Mit der Einsicht, dass der Schöpfer Geist ist, und dass selbst die creatürlichen Geister nur durch Theilhaftsein dieses Urgeistes auch in ihrer Sphäre als freie Causalitäten sich zu äussern vermögen, hat die religiöse Philosophie festen Grund und Boden gewonnen, und die Worte „gottlos“ und „geistlos“ gelten aus diesem Standpunkt für synonym“ (S. 219). „Da die neuere Philosophie den Unterschied des centralen

(totalen) Wirkens vom Mitwirken und werkzeuglichen Wirken nicht klar erfasst hatte, so musste sie natürlich, um den Menschen über die Region des bloss werkzeuglichen (unfreien und blinden) Wirkens empor zu halten, ihn sofort in die höchste Region des absoluten Wirkens erheben, d. h. um ihn kein Vieh sein oder bleiben zu lassen, musste sie ihn zum Gott machen“ (II. S. 475). „Wie die Stütze meines Bewegens selber ein *Bewegendes* sein muss — weil ich als kräftiges Wesen weder auf ein kraftloses mich zu stützen vermag, noch auf ein bloss mir widerstehendes, welches ohne mir Halt zu geben mich nur aufhält, — wie ferner der eigentliche Beweggrund meines Wollens selber nur ein Wollen sein kann, so kann die Stütze der freien Bewegung meiner Vernunft gleichfalls nur vernünftiger, mich vernehmender, wie sich zu vernehmen gebender Natur sein“ (I. S. 348).

Und diese göttliche Bewegung ist keine Gefährdung der menschlichen Freiheit, sondern vielmehr ihre Quelle. *„Das ist eben das Radicalgebrechen unserer noch herrschenden Philosophie, dass sie von keinem Bestimmt- und Bewegtsein der Creatur weiss, welches dieser die Freiheit gibt,* sondern nur von jenem, welches ihr jene nimmt, dass diese Philosophie folglich von einer absoluten Freiheit der Creatur träumt, welche ihr anderswoher als durch Theilhaftwerden am Absolutfreien würde, und dass sie hiemit den Spruch der Schrift nicht versteht: Nur wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (IX. S. 114). „Im innersten Grunde des Geschöpfes soll nämlich dieses ganz nur Werkzeug des Schöpfers, ganz nur Ohr sein, und es soll in letzterem als seinem Sabbat ruhen, nur hören, nicht sprechen. Im zweiten Grunde soll das Geschöpf Beiwort und Mitwirker mit Gott sein, was es aber nur mittelst eines aus dem ersten Grunde ihm gesendeten Gehilfen vermag (weil alle Hilfe von oben kommt). Endlich im dritten Grunde soll die Creatur allein wirken, wozu ihr der Schöpfer die Kraft gibt; sie soll aber diese drei *immer zugleich* sein“ (IV. S. 375). Dem Menschen kann „die Initiative zur freien Communication mit einer höhern und ihm die Ganzheit seines Lebens begründenden Region nur von dieser selbst kommen“ (II. S. 481). Daraus folgt der von Baader mehr als ein Mal ausgesprochene Satz, dass „jedem freien Thun der Creatur ein schöpferisches Thun Gottes *vorgeht* und ihm zu Grunde liegt als dessen wahrhaftes A-priori oder als die Creatur selber anfangend“; denn „das Thun der Creatur ist unbeschadet ihrer von jenem schöpferischen Thun ja erst begründet werdenden Freiheit nur eine Fortsetzung eben dieses schöpferischen Thuns“ (I. S. 210 f.). Dies ist aber „keine passive

Fortsetzung, weil der Mensch nicht cause première, sondern nur cause seconde, somit ein producirendes Product ist, welches nothwendig und immer in einer dreifachen Relation mit seinem Producens steht, als gewirkt, als mitwirkend und als allein wirkend" (VIII. S. 270).

Die *Einpersönlichkeit* Christi bedingt die höchste Abhängigkeit des Menschlichen von dem Göttlichen. Dies aber widerstreitet keineswegs der dem menschlichen Geiste wesentlichen Selbständigkeit und Freiheit. Denn der Mensch „muss sich frei und selbständig eben nur in, mit und durch Gott wissen" (S. 110 f.). „Da nun aber Gott die alleinige, absolut nur von sich und für sich begreifende Selbheit ist, und jede endliche Selbheit als solche nur in der Theilnahme an ihr besteht, so begreift man, dass jede endliche Selbheit *in Bezug auf die absolute* als selblos zu betrachten ist, somit sich auch gegen letztere nicht absolut zu verschliessen, somit des Gottleidens, wie die Mystiker sagen, und des Gottempfindens nicht zu entschlagen vermag" (S. 210). In der hl. Menschheit Christi aber ist das Gottleiden und Gottempfinden das vollkommenste, das sich denken lässt, nach dem Vollmass der creatürlichen Empfänglichkeit dafür. Weil nämlich das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes, ist sie nicht bloss beziehungsweise, sondern schlechthin selblos. Die göttliche Selbheit, woran *bloss* Theil zu nehmen nach Baader die endliche Persönlichkeit ausmacht, hat sich der menschlichen Natur Christi *ganz* mitgetheilt, denn das persönliche Sein des Sohnes Gottes wird durch seine Menschwerdung zugleich das eines Menschen. „Die göttliche Person (der Logos) nahm die unpersonirte menschliche Natur und nicht die personirte oder eine einzelne menschliche Person an" (I. S. 283). Er selber ist für sie das Princip ihrer Persönlichkeit; denn „das Persönliche ruft im Nichtpersönlichen Persönlichkeit hervor" (XII. S. 244). Die Theilnahme der hl. Menschheit Christi an dem persönlichen Sein des Sohnes Gottes ist daher im eigentlichen und höchsten Sinn des Wortes eine „Personification von oben", wovon Baader behauptet, dass sie auf ihre Weise bei jeder „Organisation" Statt finde (II. S. 117).

Die Menschwerdung Gottes, lehrt er ferner, vollziehe sich dadurch, dass sich „das Princip zum Organ macht, ohne darum aufzuhören Princip zu bleiben" (S. 472). Auch diese Lehre, wie immer Baader selbst sie verstanden haben mag, kann in einem guten Sinne gedeutet werden. Ein menschlicher Wille nämlich, der als solcher bloss Mitwirker oder Organ ist, ist das persönliche Eigenthum des Sohnes Gottes und hiedurch dieser selber Organ

geworden, dabei aber Princip bleibend, vermöge des Einflusses seiner Gottheit auf seine menschliche Thätigkeit. Auch gegen diejenigen kehrt sich Baader, welche Anstand nehmen, die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen als eine *physische* zu begreifen. „Die jüdischen Theologen zur Zeit der jüdischen Kirche hatten einen lebendigern Begriff von Gottes Herrlichkeit, als dieses von allen denen christlichen Theologen gesagt werden kann, welche das morale und physicum im Begriffe des Christs nicht weit genug von einander halten zu können vermeinen" (IV. S. 349).

Das Hauptgebrechen der Christologie Baader's liegt darin, dass ihm die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus bloss die Befreiung und Wiederherstellung des rein Menschlichen bezweckt. Die Nothwendigkeit der Gnade, worüber Baader anderweitig einiges Tiefsinnige gesagt hat, entspringt nach seiner, in diesem Punkte ganz verkehrten Lehre nicht aus der Natur der Sache selber, nicht daraus, dass die Thätigkeit, wozu sie dem Menschen verliehen wird, seine Natur als solche übersteigt; vielmehr bloss wegen der Schwächung seines sittlichen Vermögens durch die Sünde bedarf er der Gnade. Sogar die in Christus vollzogene persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen übersteigt nicht an sich oder ihrer eigenen Erhabenheit wegen unter allen Umständen menschliches Vermögen, sondern desshalb allein, weil sie der Urmensch selbstthätig zu vollziehen versäumt hat, ist nachgerade ihr Vollzug ohne die zuvorkommende Gnade Gottes unmöglich. Diese also ist hier wesentlich Erlösungsgnade (elevari est liberari). Die Menschwerdung Gottes nämlich ist schon durch den Schöpfungszweck gefordert und wäre desshalb auch ohne die Sünde des Menschen eingetreten, allein auf andere Weise, als ihre thatsächliche Verwirklichung Statt gefunden hat; denn der Mensch selber hätte sie durch seine eigene Thätigkeit verwirklicht, und allein weil er dies vernachlässigte, hat Gott selbst ihre Ausführung übernommen.

Ohne den richtigen Begriff des *Uebernatürlichen*, worüber sich bei Baader bloss dunkele Ahnungen finden (I. S. 262 f. II. S. 112. IV. 347), ist die Gnadenwirkung entweder keine Ergänzung der natürlichen Vermögen unseres Geistes, oder sein Abfall von Gott zieht den Verlust einer ihm wesentlichen Vollkommenheit nach sich. Baader hat *diese* Auffassung zur seinigen gemacht, in der Meinung nämlich, dass die thatsächliche Ergänzungsbedürftigkeit des menschlichen Geistes durch das Göttliche, welche ihm ein Grundbegriff des Christenthums ist, nur auf diesem Wege festge-

halten werden könne. Dieselbe irrige Voraussetzung, dass nämlich das Göttliche unmöglich eine Vollendung des Menschlichen sei, es werde denn das Menschenwesen selber erst durch die Vereinigung mit dem Göttlichen vollendet, — hat bekanntlich Andere zu der entgegengesetzten Einseitigkeit verleitet, dazu nämlich, diese Ergänzungsbedürftigkeit, die Baader bloss als keine übernatürliche zu begreifen weiss, schlechthin zu verwerfen.

§. 28. Das Dogma von der Gottheit Christi und die theologische Frage der Gegenwart.

Das Wesen des Christenthums besteht in einer Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen. Ist aber der Mensch — darum drehen sich insgesammt die religiösen Fragen der Gegenwart — zu *dieser* Gemeinschaft mit Gott schon vermöge seines natürlichen Wesens berufen, oder ist sie eine übernatürliche Zuthat der göttlichen Güte? An diese Frage, welche auch katholischerseits einflussreiche Männer im ersteren Sinn beantwortet haben, knüpfen sich bekanntlich praktische Consequenzen von unberechenbarer Tragweite, und schon darum ist ihre wiederholte Erörterung kein überflüssiges Unternehmen, wir aber werden dazu durch ein *christologisches* Interesse aufgefordert, durch die innige Beziehung nämlich zwischen dem christlichen Begriffe des Uebernatürlichen und dem Dogma von der Gottheit Christi.

Bei dieser Untersuchung möge derselbe unser Gewährsmann sein, welcher uns oben gezeigt hat, wie auch die katholische Christologie einen Einfluss des Rationalismus erfahren konnte. Von ihm wollen wir ebenfalls vernehmen, wie man katholischerseits dazu gekommen ist, das Christenthum schon in der Natur des Menschen grundgelegt zu finden. „Wenn Humanität“, meint er, „kein so abgenütztes, entweihtes Wort wäre, und die Menschen zur hellen Anschauung der vollendeten Humanität zurückgebracht werden könnten, so würde wohl keine interessantere Darstellung des Christenthums gegeben werden können, als die: Was Christus lehrte, ist die *Religion der Humanität*“ — „der durch Liebe zur Liebe entwickelten Menschennatur“.

Wenn, wie diese theologische Richtung annimmt, „das göttliche Leben in mir nicht sterben kann“, so ist es nicht wesentlich ein *übernatürliches*, denn dies Leben wird durch die Sünde zerstört, vielmehr ist der Mensch jener Theorie gemäss des göttlichen Lebens schon unabhängig von der *Gnade* theilhaftig; durch sie wird kein neues specifisch höheres Geistesleben erst *grundgelegt*, sondern ein dem Geiste wesentlicher Lebenskeim wird dadurch

bloss zu reicherer *Entfaltung* gebracht. „Alles, was ihr mir von Menschenwürde rühmen könnet, hat keinen Sinn, hat kein Woher und Wozu ohne das Göttliche, und hat seinen Sinn und hat sein Woher und Wozu — nur in dem Göttlichen." „Mir ist sonnenklar, dass, wenn die Vernunft sich selber begriffen hätte, ihr nicht nur der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung, der für unversöhnlich gehalten ward, völlig verschwinden, sondern auch in den verschiedensten Weisen der Offenbarung die *Eine Offenbarung* Gottes einleuchtend werden müsste — — Eine Sonne mit ihren sieben Ausflüssen. Gott, als das Eine, ewige Licht, strahlet nothwendig ein — in jedes offene Geistesauge." „Demnach wäre auch schon die blosse Vernunfterkenntniss eine Art Wunder. Der Mensch sähe im Lichte Gottes, *was Gott ist.*" „Dasselbige ewige Licht hat sich aber nicht bloss auf diese Weise, es hat sich auch in besondern *dazu empfänglichen*, auserwählten Gemüthern mit besonderer Lichtesfülle zu erkennen gegeben, wie die Geschichte aller Zeiten darthut, z. B. in Moses, in Elias u. s. w. Ihr Blick drang in die fernste Zukunft, ihre Zunge sprach Gottes-Wort aus, ihre Hand verrichtete Thaten Gottes." „In der Fülle der Zeit hat sich Gott als das Eine, ewige Licht in höchster Fülle offenbaret in und durch den Erlöser Jesus Christus. Wenn die Propheten einzelne, besondere Kanäle des Lichtes an die Menschen waren, so ist Christus nicht etwa ein Kanal, er ist die Quelle des Lichtes selbst, und ist sie an und für die verfinsterte Menschheit, die Fülle, aus der die Andern nahmen."

Der einzigen Stellung Christi wird die Herabsetzung der Menschwerdung Gottes auf seine *blosse* Offenbarung um so weniger gerecht, je vollkommener sich das Göttliche nach der Lehre dieser Männer schon in der *Vernunft* des Menschen offenbart. „Erst durch die Idee von Gott ist der Mensch — Mensch; denn erst durch die Idee von Gott geht im Menschen das Bewusstsein von Gott auf, und das *Bewusstsein* von Gott ist sie, die Vernunft selber, die Vernunft nicht mehr als Empfänglichkeit, sondern als Actus betrachtet," „erst durch die Idee von Gott wird der Mensch vernünftig." Damit daher in den verschiedenen Weisen der Offenbarung (der natürlichen und übernatürlichen) die *Eine Offenbarung* Gottes der Vernunft einleuchtend werde, braucht sie bloss sich selber zu begreifen, ist doch „alle Vernunft Bewusstsein des Göttlichen." „Der Vernünftige erkennt nothwendig sein höheres Sein, das eigentlich *Menschliche* . . . was es auch sei jenes höhere Sein des Menschen, welches die Vernunft nothwendig erkennt, *göttlich* ist es, und doch nicht die ganze Fülle der Gottheit."

Diese Verhältnissbestimmung zwischen Menschlichem und Göttlichem musste auf die Ansicht von der *Person Christi* entscheidend einwirken. Geht der Gottmensch aus der persönlichen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hervor, so ist von einem Standpunkt aus, wo das eigentlich Menschliche zugleich göttlich ist, der Begriff von Christus nothwendig ein anderer, als bei der entgegengesetzten Ansicht. Eine früher gemachte Wahrnehmung kehrt hier wieder, dass nämlich zwei einander schroff entgegengesetzte Irrthümer in derselben Wurzel zusammentreffen. Sowohl die Göttliches und Menschliches in Christus zu weit aus einander haltende Auffassung als auch die entgegengesetzte, wonach sie in einander überfliessen, sehen sich, jede auf ihre Weise, zu der Annahme hingetrieben, dass das eigentlich Menschliche wenigstens der Potenz nach göttlich sei. Wie würde es sonst, was die letztere Auffassung will, jemals mit dem Göttlichen Eine Natur? Auch wem ihre Vereinigung eine bloss moralische ist und wem sie sohin auf einem menschlichen Freiheitsgebrauch beruht (das andere Extrem), muss folgerichtig einräumen, dass das eigentlich Menschliche der Potenz nach göttlich sei, weil vermögend, durch seine eigene Thätigkeit sich selber dazu zu machen, im bloss moralischen Sinne nämlich oder so, dass der Geist durch sein blosses Bewusstsein des Göttlichen daran Theil hat. Beides verwirft die katholische Theologie. Das göttliche Leben des Menschen, worin seine thatsächliche Bestimmung besteht, ist keine *bloss moralische* Vereinigung; denn diese zu verwirklichen hat der Mensch das *natürliche* Vermögen, nicht aber vermag er aus eigener Kraft jenes göttliche Leben, wozu er thatsächlich durch seine übernatürliche Bestimmung berufen ist, in seiner Seele zu entzünden; nicht schon als solches ist sohin das Menschliche göttlich. Vielmehr kommt seine Vergöttlichung allein auf Grund einer *physischen Erhebung,* übernatürlichen Ergänzung desselben zu Stande. Das Göttliche kann sich zwar dem Menschlichen mittheilen, niemals aber es selber werden noch umgekehrt, geschweige denn, dass das Menschliche an sich selber von Natur aus göttlich wäre. Daher ist das Ergebniss ihrer Vereinigung unmöglich Eine Natur, kein aus Göttlichem und Menschlichem gemischtes Wesen; keine Verschmelzung also des Göttlichen und Menschlichen, wobei ihre Eigenart unterginge, ist ihre physische Gemeinschaft. Diese aber ist in Christus desshalb eine *persönliche*, weil er auch als Mensch nicht nur göttlich, sondern Gott selber, eine göttliche *Person* ist.

Dass das Uebernatürliche im christlichen Sinne nicht etwas

bloss Moralisches sei, ist ein unabweisbares Postulat der kirchlichen Christologie. Der Umstand aber, dass sich Manche in jenen *physischen* Begriff des Uebernatürlichen nur mit äusserster Mühe zu finden wissen, ist die verderbliche Nachwirkung einer theologischen Richtung, deren innerster Gedanke sich in dem Satze ausspricht, dass das eigentlich Menschliche göttlich sei. In dem Masse, als diese Idee die Köpfe beherrscht, sind sie für die wichtigsten Lehren des Christenthums unempfänglich, und darin liegt ein neuer Beweis dafür, dass die Verbreitung einer an sich unwahren Lehre niemals gut ist. Keine Vortheile, die sich zufällig daran knüpfen, vermögen sie zu rechtfertigen. Wenn mit Geist vorgetragen und dem herrschenden Geschmack entsprechend, kann allerdings auch eine an sich falsche Lehre nicht nur grossen Anklang finden, sondern auch für den Einen oder Andern die Veranlassung seiner Bekehrung werden. Dieser Nutzen aber wird durch den unberechenbaren, mit jeder an sich falschen Lehre verbundenen Nachtheil aufgewogen, dass sie das Verständniss der Glaubenswahrheit erschwert und dadurch zu einer Schwächung des Glaubens selber führt. Angenommen also das göttliche Sein des Menschen, das ihm die christliche Lehre zuerkennt, sei das eigentlich Menschliche und die Vernunft erkenne es nothwendig, dann bedarf sie, um desselben theilhaftig zu werden, allerdings keiner *übernatürlichen Erhöhung* ihrer natürlichen Vermögen; wenn aber die Vernunft ein göttliches Sein als ihr eigenes nothwendig erkennt, dann ist sie entweder selber göttlichen Wesens, oder jenes höhere, göttliche Sein des Menschen ist ein *bloss moralisches,* blosses Bewusstsein des Göttlichen, und wenn dieses noch dazu die Vernunft selber oder alle Vernunft Bewusstsein des Göttlichen ist, so löst sich folgerichtig der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, Natürlichen und Uebernatürlichen — im *Vernünftigen* auf. Welches aber müsste die Folge davon sein, wenn Lehren wie diese in die *praktische* Theologie Eingang fänden und sich danach die Seelenführung richtete?

Alle irrthümlichen Ansichten über das Verhältniss des Menschen zu Gott, des Staates zur Kirche und ähnliche Fragen, welche in unserer Zeit die Aufmerksamkeit des kirchlichen Lehramts in Anspruch nehmen, hängen auf's innigste mit dem Grundsatz zusammen, dass das eigentlich Menschliche göttlich sei, und man kann daher ohne Uebertreibung sagen, seine wissenschaftliche Widerlegung sei die *theologische Aufgabe der Gegenwart.* Diese aber will in ihrem geschichtlichen Zusammenhang mit verwandten Problemen früherer Jahrhunderte begriffen sein. Der Grundsatz

z. B., dass „alle Vernunft Bewusstsein des Göttlichen" sei, verwechselt das *Vermögen* der Gotteserkenntniss mit dem Gottes*bewusstsein.* Zu dieser Verwechslung aber hatte, freilich ohne es zu wollen, eine theologische Richtung den Weg gebahnt, welche der Ansicht huldiget, dass der menschliche Geist, obschon seinem Sein nach und auch in seinem Thun von einer göttlichen Einwirkung wesentlich abhängig, dennoch davon unabhängig seine Thätigkeit *beginne*, dass er sich allein durch sich selber darein versetze, schlechthin aus sich selber von der Potenz in den Act übergehe, und dass folglich der göttliche Einfluss darauf nicht wesentlich *Vorausbewegung* sei. Bekennt man sich nämlich zu der von dieser Richtung bekämpften *thomistischen* Ansicht, wonach der Geist nicht ohne einen besondern, von der ihn im Dasein erhaltenden Einwirkung verschiedenen göttlichen *Impuls* in Thätigkeit tritt; dann ist er an sich oder seinem Wesen nach *blosses Vermögen,* folglich ist kein bestimmter Act desselben (das Bewusstsein des Göttlichen) erforderlich, damit der Geist seinem Wesen nach vollkommen, damit er ein vernünftiger sei. Obschon aus allen Kräften bestrebt, der göttlichen Vorausbewegung des menschlichen Geistes zu seiner Thätigkeit, die der Thomismus annimmt, zu entrathen, muss dennoch die moderne Schule selber durch ihre Lehre, dass „die Vernunft als Actus betrachtet das Bewusstsein von Gott" sei, dem thomistischen Grundgedanken wider Willen Zeugniss geben; spricht sich doch darin die Ueberzeugung aus, dass die Vernunft in ihrer Thätigkeit ebenso unmittelbar wie ihrem Sein nach von Gott abhänge; und der Fehler liegt bloss darin, dass dieser Auffassung gemäss die Vernunftthätigkeit anstatt wie nach thomistischer Ansicht eine Gottes*wirkung*, wesentlich ein *Bewusstsein* ist[1]. Noch durch eine andere Bestimmung hatte die alte Schule der Ansicht vorgebeugt, dass das Wesen der Vernunft in einem Bewusstsein des Menschen bestehe. Daran konnte sie schon desshalb nicht denken, weil ihr jedes Bewusstsein der Wahrheit wesentlich durch eine Thätigkeit der Ver-

---

[1] Der von *Baader* dem cogito, ergo sum des Cartesius entgegengestellte Grundsatz: cogitor, ergo cogito, trifft insoweit das Richtige, als damit gesagt sein will, ein Erkanntwerden des menschlichen Geistes durch Gott sei die *Ursache* seines Erkennens (scientia Dei est causa rerum), oder dass der creatürliche Geist seine Erkenntnissthätigkeit nicht unabhängig von einem göttlichen *Einfluss* darauf vollbringe; dieser aber wird nicht nothwendig und unmittelbar von dem Geiste erkannt, noch ist ein Bewusstsein davon in jedem Erkenntnissact wesentlich eingeschlossen.

nunft vermittelt ist, folglich *kein unmittelbares* (Neue Untersuchungen S. 437 ff.). Ist dem nämlich so, dann setzt jedes Bewusstsein des Menschen seine Vernünftigkeit oder die wesentliche Vollkommenheit der Vernunft nothwendig voraus, diese also geht daraus unmöglich erst hervor. Ein mittelbares indessen ist der alten Schule das Wahrheitsbewusstsein unter Andern desshalb, weil ihm eine Einwirkung der Vernunft (intellectus agens) auf seinen unmittelbaren Gegenstand (das unter einem sinnlichen Bilde verborgene Wesen der Dinge) nothwendig vorangeht, dieses wird hiedurch zu einer Rückwirkung auf die Vernunft (intellectus possibilis) tüchtig, und nicht unabhängig von diesem Einfluss ihres Erkenntnissgegenstandes kommt das Erkennen des Geistes, sein Bewusstsein von etwas, zum Vollzug. Auch gegen diese Auffassung aber hat sich bekanntlich dieselbe theologische Richtung erklärt, welche die göttliche Vorausbewegung des menschlichen Geistes für unvereinbar mit seiner Freiheit hält.

Schliesslich, wie wir wiederholt bewiesen haben, setzt die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nothwendig voraus, dass das Göttliche ihr *allein bewirkendes* Princip sei. Dann ist sie aber unmöglich das Ergebniss einer menschlichen Selbstthätigkeit, unmöglich durch einen *natürlichen* Freiheitsgebrauch des creatürlichen Willens vermittelt, sondern vielmehr ein göttliches *Voraus*wirken oder, um mit *Baader* zu reden, „eine constitutive Einwirkung, welcher der Mensch keine Action entgegenstellen kann, wie sie aber auch direct diese Action frei lässt“ (II. S. 155). Dies sagt Baader unter Bezugnahme auf das Wort Bonald's: Dieu influe sur le choix de l'homme, und bekennt sich damit zu der in christologischer Hinsicht so wichtigen Lehre, dass der menschliche Freiheitsgebrauch auch als solcher unter dem bewegenden Einfluss Gottes stehe[1]. Die Würdigung dieses Lehrpunktes durch den Philosophen Baader zu einer Zeit, wo er bei den Theologen seiner Nation so zu sagen in Vergessenheit gerathen war, ist ein schlagender Beweis für die siegreiche Macht der Wahrheit und eine neue Bestätigung der thomistischen

---

[1] Auch nach Baader liegt jeder geschöpflichen Thätigkeit „ein Act zu Grunde, dessen Einwirkung übrigens die mit Freiheit der Wahl begabte Creatur sich zwar lassen und entziehen kann, den sie aber nie in eigene Gewalt bekommt, weil er selber kein geschöpfliches, sondern nur ein schöpferisches Thun ist“ (VII. S. 78). „Das niedriger stehende Agens vermag von sich selber seine Action nicht mit jener des höheren zu vereinen, sondern es hat die Initiative hiezu von letzterem zu erwarten“ (I. S. 281).

Auffassung[1]. Nur dadurch, dass man die *wirkliche* Lehre des hl. Thomas nicht zu Worte kommen lässt, gelingt es, ihren Einfluss auf die Geister zu verhindern — zum offenbaren Schaden der Theologie, hält doch z. B. unverkennbar ihre christologische Verflachung mit dem Abfall von St. Thomas gleichen Schritt.

---

[1] Von den thomistischen Studienbüchern Baader's bemerkt ihr Herausgeber, „sie zeigten fast in jedem Worte, wie sehr jener grosse Theologe des Mittelalters durch seine anerkannte Rechtgläubigkeit und hohe Wissenschaftlichkeit unserem Philosophen, man möchte sagen, imponirt hat; fast überall spricht Thomas, hört Baader; man glaubt in allen seinen Mienen die Hochachtung zu erblicken, die er empfand und die er gegen keinen andern Autor, vielleicht selbst J. Böhme nicht ausgenommen, in dem Masse an den Tag legte.“

Zweiter Abschnitt.

Die Stellung Christi im göttlichen Weltplan; der Zweck der Menschwerdung Gottes.

Viertes Kapitel.

Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes.

§. 29. Sie ist sowohl den göttlichen Eigenschaften als auch den Bedürfnissen der menschlichen Natur durchaus angemessen.

Einem Wesen angemessen, lehrt der hl. *Thomas*, ist das seiner Natur Entsprechende. Der Güte aber, welche die eigene Natur Gottes bildet, ist das Bestreben wesentlich, von dem eigenen Reichthum Andern mitzutheilen, und sohin ist die Menschwerdung Gottes seinem Wesen um so angemessener, je vollkommener sich dadurch die göttliche Güte einem creatürlichen Wesen mittheilt [1]. Auf dreifache Weise hat sich Gott seiner Creatur mitgetheilt, und dieser dreifachen Mittheilung entspricht eine dreifache Stufe ihrer Vollkommenheit. Auf der ersten (die Stufe der *natürlichen* Ordnung) trägt sie in ihrer Wesensbeschaffenheit nur das Abbild Gottes, und Er selbst bleibt dabei seinem Wesen nach für sie unzugänglich [2]. Was indessen Gott auf dieser Stufe für sich selber ausschliesslich vorbehalten hat (das beseligende Schauen seines Wesens), daran lässt er auf einer zweiten (die *Gnaden*ordnung)

---

[1] 3. p. q. 1. a. 1.

[2] *Cajetan* zu der angezogenen thomistischen Stelle: Juxta primum modum distributae sunt participationes, imitationes atque similitudines Dei, sic, ut constituerentur illis substantiae rerum, quas naturas entium dicimus, cum suis conditionibus naturalibus; Deus autem ipse extra et supra totum universum in sibi soli propria excellentissima natura remanet, solus in sui ipsius fruitione beatus.

im Uebermass seiner Güte den creatürlichen Geist Theil nehmen [1], welcher dadurch *über* seine Natur erhoben wird, denn diese übersteigt die Theilnahme an der göttlichen (naturae suae propria Deus communicavit creaturae). Auf einer dritten Stufe (die *christologische* Ordnung) schenkt Gott dem creatürlichen Geiste weder bloss ein geschaffenes Gut, noch theilt er ihm sein Wesen allein als *Erkenntniss*gegenstand mit, sondern sein *persönliches* Sein selber wird dadurch das Sein eines Menschen, eine menschliche Natur bildet auf dieser Stufe zugleich mit Gott Eine Person, und der daraus hervorgehende Mensch ist in Wahrheit der Sohn Gottes [2]. In der menschlichen Natur sind aber alle übrigen creatürlichen Wesensgrade (der geistige, sensitive, vegetative und körperliche) miteingeschlossen, und desshalb ist *ihre* persönliche Vereinigung mit Gott zugleich eine Adelung der gesammten geschaffenen Natur [3]; das paulinische instaurare omnia in Christo (Eph. 1, 10). Dabei unterlässt nicht St. Thomas zu erinnern, dass die menschliche Natur keine natürliche Anlage zu dieser persönlichen Vereinigung mit Gott besitze, und dass diese sohin etwas schlechthin Uebernatürliches sei. Die Empfänglichkeit der menschlichen Natur dafür kann daher nur im Sinne der Angemessenheit verstanden werden. Angemessen aber ist die Menschwerdung Gottes sowohl der Würde der menschlichen Natur als auch ihren Bedürfnissen. Als eine vernünftige und geistige hat sie die Fähigkeit und den Beruf, sich mittelst ihrer Thätigkeit, in Erkenntniss und Liebe, mit dem ewigen Wort zu vereinigen, und ausserdem ist sie, weil der Erbsünde unterworfen, der Wiederherstellung bedürftig [4]. Gerade durch diese Fähigkeit der Gotteserkenntniss und Gottesliebe ist die vernünftige Creatur das Ebenbild Gottes, und aus demselben Grunde ist sie allein, nicht auch die unvernünftige Creatur, für die persönliche Vereinigung mit Gott empfänglich. Denn die nothwendige Vorstufe hiezu ist die Empfänglichkeit für die auf Erkenntniss und Liebe beruhende Vereinigung mit Gott, wofür allein die vernünftige Natur empfänglich ist [5].

---

[1] L. c.: Supernaturaliter ac ex superabundantiore gratia Deus quod sibi soli ex naturali ordine remanserat proprium, commune fecit creaturae.

[2] L. c.: Propriam personam secundum suam propriam subsistentiam, quam in semetipsa habet, communicat creaturae, sicque sibi Deo et creatae naturae communem personam facit, ut creatura, hoc est homo, sit secundum rem Verbum Dei, quod est Deus.

[3] L. c.: Incarnatio est elevatio totius universi in divinam personam.

[4] Ibid. q. 4. a. 1.

[5] Ibid. ad 2: Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id,

Als die vollkommenste Mittheilung der Güte Gottes wird ausserdem seine Menschwerdung durch das Schriftwort kenntlich gemacht, Gott habe dadurch seinen eingebornen Sohn für die Welt dahingegeben (Joh. 3, 16), sowie durch die Wendung, in der Menschwerdung Gottes sei seine Güte und Menschenfreundlichkeit zur *Erscheinung* gekommen (Tit. 3, 4). Die Rettung der Menschheit, der zu Liebe Gott Mensch geworden ist, nennt *Clemens Alex.* das grösste und herrlichste (*βασιλικώτατον*) Werk Gottes [1], das Gottes würdigste *Tertullian* (nihil tam dignum Deo quam salus hominis) [2]. Die Selbstoffenbarung Gottes ist überhaupt der erste Erweis seiner Güte [3], durch seine Menschwerdung aber wird er selber auf vollkommenere Weise offenbar, als durch irgend eines seiner andern Werke. Er selber nämlich wollte ein Glied der menschlichen Gesellschaft werden (humanos congressus inire), und hat zu diesem Zwecke menschliche Gefühle und Empfindungen angenommen, denn ausser unter dem Schleier der Demuth ist der Glanz seiner Majestät für die menschliche Schwachheit unerträglich. Der Vater bleibt unsichtbar (Tertullian nennt ihn desshalb Deus philosophorum); der Sohn aber hat in sich selber Göttliches und Menschliches vermischt (miscente in semetipso hominem et Deum), sich dabei so tief herablassend, dass die dadurch bewirkte Erhöhung des Menschen eine Erniedrigung Gottes scheint, ihr Zweck aber ist das menschliche Heil (ut tantum homini conferat, quantum Deo detrahit; totum denique Dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis). Durch seinen Umgang mit dem Menschen wollte ihm Gott göttliche Sitte lehren, und damit dem Menschen dieser vertraute Verkehr mit Gott möglich würde, ist Gott selber seines Gleichen, um ihn gross zu machen, klein geworden [4]. Seine Demuth, um mit dem hl. *Hilarius* zu sprechen, wird daher unser Adel, seine Schmach unsere Ehre,

---

quod est majus, sicut corpus, quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem, ut uniatur ei secundum esse personale.

[1] Pädagog. lib. I. cap. 12. pag. 158.

[2] Adv. Marcion. lib. II. cap. 27.

[3] Ibid. cap. 3: Prima denique bonitas creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur. Quid enim tam bonum, quam notitia et fructus Dei?

[4] Ibid. cap. 27: Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur. Ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.

und als Gott im Fleische hat er unsere Umwandlung aus der fleischlichen Gesinnnung in die göttliche ermöglicht [1]. Auch dem hl. *Leo* d. Gr. ist eine Erniedrigung der Gottheit die Ursache unserer Erhebung (humilitas igitur divinitatis nostra provectio est) [2]. Erheben wir uns daher, ruft er aus, zu demjenigen, welcher sich aus dem Staub unseres Elends den Leib seiner Glorie bereitet hat [3]. Mit Bezugnahme auf das Leben und Leiden Christi nennt *Tertullian* die Langmuth die Natur Gottes, sie ist die Wirkung und das Vorrecht eines unerschaffenen Wesens (patientiam Dei esse naturam, effectum et praestantiam ingenitae cujusdam proprietatis) [4]. Auch St. *Cyprian* zählt zu den Beweisen für die Gottheit Christi, dass er die Langmuth seines Vaters, dessen Willen zu erfüllen er vom Himmel herabgestiegen war, in einem fortgesetzten Dulden bewahrte (paternam quoque patientiam tolerantiae tenore servavit) [5]. Denn auch die Schwäche unseres Herrn Jesus Christus, lehrt der hl. *Augustin*, ist ein Ausfluss seiner göttlichen Macht (cujus et infirmitas fuit ex potestate) [6]. Dass Christus auch seinen Feinden dieselbe Seligkeit wie seinen Jüngern bereitet und dass er auch unter sie seine Güter vertheilt, ist dem hl. *Chrysostomus* ein übermenschliches Verhalten, und durch seine Nachahmung werden wir Gott gleichförmig [7]. Der unaussprechliche Reichthum der *Güte* Gottes ist der nothwendige Schlüssel zum richtigen Verständniss des Lebens Jesu, denn bloss seine Majestät in's Auge gefasst, möchte man die Menschwerdung Gottes, sowie seine ganze Erscheinung auf Erden seiner unwürdig finden [8]. Auch der hl. *Gregor* von *Nyssa* sieht in dem wesentlichen Triebe Gottes, Andern wohlzuthun, den allein befriedigenden Erklärungsgrund seiner Menschwerdung. Die menschliche Natur an sich betrachtet ist, wie jede creatürliche, der Gemeinschaft Gottes unwerth, Eines allein ist seiner würdig, den Dürftigen wohlzuthun [9].

Die menschliche Natur, nachdem sie des Logos einmal theil-

---

[1] De trinit. lib. II. Nro. 25.

[2] Serm. 52. cap. 2.

[3] Serm. 53. cap. 3: Erigamur ad eum, qui pulverem abjectionis nostrae corpus fecit gloriae suae.

[4] De patientia cap. 3.

[5] De bono patientiae pag. 248.

[6] De civitat. Dei lib. XIV. cap. 9. Nro. 4.

[7] In act. apost. hom. 14. op. Paris 1731. t. IX. pag. 116.

[8] In Joann. hom. 64. t. VIII. pag. 384.

[9] Catechet. orat. cap. 27. t. III. pag. 87.

haftig geworden war, durch satanische Tücke für immer zu Grunde gehen zu lassen, wäre nach dem Urtheil des hl. *Athanasius* der göttlichen Güte unwürdig [1]. Hat die ursprüngliche übernatürliche Vollkommenheit des Menschen, welche ihm durch die Sünde verloren gegangen war, in einer Theilnahme an dem Logos bestanden, so musste auch ihre Wiedererlangung durch den Logos vermittelt werden. Ihm, welcher die Menschen durch seine Vorsehung und Weltregierung über den Vater belehrt, stand auch die Erneuerung dieser Lehre zu. Hiezu aber genügte nicht, die Menschen durch den Logos auf's Neue darüber belehren zu lassen, wie sie mittelst Betrachtung des Schöpfungswerkes abermals zur Erkenntniss des Vaters gelangen könnten; dies Mittel wäre durchaus unsicher gewesen. Der Logos musste vielmehr selber Mensch werden, damit die, welche Gott aus seiner natürlichen Offenbarung oder dem Walten seiner Vorsehung nicht erkennen wollten, ausserdem in der Lage wären, aus den wunderbaren, durch den Logos in dem von ihm angenommenen menschlichen Körper vollbrachten Werken den in diesem Körper wohnenden Logos und durch ihn den Vater zu erkennen [2]. Dieselbe Weisheit Gottes, welche durch das der Schöpfung aufgeprägte Bild sich selber und durch sich den Vater erkennbar machte, hat späterhin als fleischgewordener Logos sich selber noch viel vollkommener und durch sich den Vater geoffenbart, damit die Rettung durch den Glauben an Christus Jedermann möglich würde [3]. Seit der Menschwerdung des Logos ist daher Alles mit der Erkenntniss Gottes erfüllt. Denn der Logos hat sich überall hin ausgebreitet: nach Oben durch die Schöpfung, nach Unten durch die Menschwerdung, in die Tiefe durch seine Höllenfahrt und in die Breite durch sein Wirken in der Welt [4]. Auf diese Weise von allen Seiten umspannt, täuscht sich der Mensch, überall hin die Gottheit des Logos ausgebreitet findend, nicht mehr so leicht über Gott [5]. Weil unter allen auf Erden lebenden Wesen dem Menschen allein ein Geistesvermögen, und damit die Fähigkeit der Gotteserkenntniss anerschaffen ist, desshalb meint *Clemens Alex.*, dass es sich für Gott nicht geziemt habe, durch Unterlassung der Wiederherstellung des Menschen sein eigenes Werk preiszugeben. Die

---

[1] De incarnat. Verbi Dei Nro. 6.
[2] Ibid. Nro. 14.
[3] Orat. 2. contr. Arian. Nro. 81.
[4] De incarnat. Verbi Dei Nro. 16.
[5] Ibid. Nro. 45.

Menschwerdung Gottes erklärt sich allein aus seiner übergrossen Liebe zu den Menschen, nur sie konnte Gott überreden, die Leidensfähigkeit des menschlichen Fleisches nicht unter seiner Würde zu halten, und damit angethan zum gemeinsamen Heil der Menschheit auf Erden zu erscheinen [1].

Zu allen Zeiten, lehrt der hl. *Leo* d. Gr., hat die Güte Gottes auf mannigfache Weise und in reichlichem Masse für das Menschengeschlecht gesorgt, und schon die Geschichte der Jahrhunderte vor Christus enthält viele Beweise seiner barmherzigen Vorsehung; zuletzt aber ist Gott über das gewöhnliche Mass seiner schon überfliessenden Güte hinausgegangen, als in Christus zu den Sündern die *Barmherzigkeit* selber, die Wahrheit selber zu den Irrenden, zu den Todten das Leben selber gekommen ist [2]. Die Barmherzigkeit, lehrt St. *Thomas,* besteht in der Betrübniss über fremdes Unglück, wie wenn es unser eigenes wäre, und hieraus entspringt eine Thätigkeit zu seiner Beseitigung, welche mit den göttlichen Eigenschaften vollständig in Einklang steht, jene Betrübniss aber ist mit der Allseligkeit Gottes unverträglich [3]. Daher musste Gott, um sich in jeglicher Hinsicht als barmherzig erweisen zu können (ut misericors fieret), in allen Stücken seinen Brüdern ähnlich werden (Hebr. 2, 17), und seit seiner Menschwerdung kann der Sohn Gottes im vollsten Sinne des Wortes von sich selber sagen: Von meiner Kindheit an ist das Erbarmen mit mir gewachsen und aus meiner Mutter Leibe ist es mit mir ausgegangen (Job 31, 18). Als Mensch ist er auch für das *Gefühl* der Barmherzigkeit empfänglich, für das Mit*leiden.* Die Gnade Gottes, lehrt St. *Augustin,* konnte sich nicht gnädiger erweisen (gratia Dei non potuit gratius commendari), als durch die Menschwerdung des einzigen Sohnes Gottes; in sich selber unverändert bleibend, hat er einen Menschen angezogen und dadurch verleiht er den Menschen mittelst eines Menschen die Hoffnung seiner Liebe. Jetzt ist ihnen der Zugang zu demjenigen offen, der bisher durch eine weite Kluft von ihnen getrennt gewesen ist, der Unsterbliche von den Sterblichen, der Unveränderliche von den

---

[1] Stromat. lib. VII. Nro. 2. pag. 833.

[2] Serm. 24. cap. 1.

[3] 1. p. q. 21. a. 3: Misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria, et ex hoc sequitur, quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcunque defectum intelligamus.

Veränderlichen, der Gerechte von den Sündern, der Selige von den Elenden [1]. Die Wege des Herrn sind überhaupt Barmherzigkeit und Wahrheit (Psalm. 24, 10; 83, 12; 84, 11); diese Eigenschaften Gottes aber kommen zumal bei seiner Menschwerdung zur Geltung. Der Gute, bemerkt der hl. *Gregor* von *Nyssa*, erbarmt sich des Gefallenen, und der Weise versteht ihn wieder aufzurichten [2]. Im Schöpfungswerk, lehrt der hl. *Bernhard*, war bereits die göttliche Allmacht und seine Weisheit in der Weltregierung zur Erscheinung gekommen: allein die *barmherzige* Güte Gottes zeigte sich in ihrer ganzen Grösse erst bei seiner Menschwerdung. Auch die Juden und Philosophen hatten durch Zeichen und Wunder sowie durch Betrachtung der sinnenfälligen Welt von der Macht und Majestät Gottes Kenntniss erhalten, allein sie sind davon, weil in ihren eigenen Gedanken überfliessend, erdrückt worden. Die Macht Gottes fordert unsere Unterwerfung, seine Herrlichkeit unsere Bewunderung heraus, keine von beiden unsere Nachahmung. So erscheine denn, o Herr, Deine Güte, damit sich der nach Deinem Bilde geschaffene Mensch ihr gleichförmig mache [3]. In Anbetracht des Uebermasses göttlicher Liebe, das sich in seiner Menschwerdung kund gibt, ist dem hl. Bernhard das rechte Mass der Gottesliebe gerade die Masslosigkeit, denn niemals kann man Gott genug oder zu viel lieben (modum esse diligendi Deum sine modo diligere) [4].

In der Menschwerdung bekundet sich ausserdem die *Weisheit* Gottes auf die herrlichste Weise. Gott ist zwar seiner Allvollkommenheit wegen keines Wachsthums fähig noch für eine Erhebung empfänglich, dennoch ist er mittelst seiner Menschwerdung in eine Entwicklung eingegangen, nicht in der Richtung nach Oben, denn in *dieser* Richtung, erinnert St. Bernhard, ist für Gott, weil über ihm nichts Höheres denkbar ist, ein Fortschritt schlechterdings unmöglich; daher ist er, um für eine Entwicklung Raum zu gewinnen, selber herabgestiegen und Mensch geworden [5]. Auch St. *Thomas* findet im Geheimniss der Menschwerdung Gottes eine so reiche Fülle der Weisheit enthalten, dass dadurch alle menschliche Erkenntniss weit übertroffen wird, ist ja überhaupt

---

[1] De civit. Dei lib. X. cap. 29. Nro. 1.

[2] Orat. catech. cap. 22. t. III. pag. 78.

[3] Serm. 1. in nativit. Nro. 2.

[4] De diligendo Deo cap. 6.

[5] In fest. ascens. serm. 2. Nro. 6: Christus enim cum per naturam divinitatis non haberet quo cresceret vel ascenderet, quia ultra Deum nihil est; per descensum quomodo cresceret invenit, veniens incarnari.

was in Bezug auf Göttliches den Menschen thöricht erscheint, weiser als sie [1]. Ein Meisterwerk der göttlichen Weisheit aber ist seine Menschwerdung vornehmlich wegen der dadurch vollzogenen *Vereinigung des Endlichen und Unendlichen.* Hiedurch gewinnt die heilige Menschheit Christi sowie die seligste Jungfrau, weil sie die Gottesmutter ist, eine gewissermassen unendliche Würde [2]. Schon die natürliche Vollkommenheit des creatürlichen Geistes beruht auf einer Theilnahme an dem ewigen Worte, an der ewigen Weisheit Gottes, woraus alle menschliche Weisheit entspringt. Von diesem ewigen Quell der Weisheit, dem ewigen Vorbild aller Creatur, ist der Mensch durch seine Sünde abgewichen, seine Wiederherstellung aber beruht auf der *persönlichen* Vereinigung der menschlichen Natur mit ihrem ewigen Urbild. Diese Gemeinschaft ist ungleich inniger, als die dem vernünftigen Geiste natürliche Vereinigung mit dem ewigen Worte durch die Theilnahme an seiner Weisheit; hier ist er nur der Aehnlichkeit nach mit dem Worte Gottes vereiniget, nicht wie die heilige Menschheit Christi Eine Person mit ihm. Die Sünde des ersten Menschen entsprang aus einer ungeregelten Begierde nach Wissenschaft. Daher musste er durch das Wort der wahren Weisheit mit Gott wieder vereiniget werden. Endlich war der Zweck der Menschwerdung Gottes kein anderer, als den Menschen die Gotteskindschaft, welche auf der heiligmachenden Gnade beruht, wieder möglich zu machen, und auch dieses konnte durch Niemand besser bewerkstelligt werden, als durch den natürlichen Sohn Gottes [3]. Denn sein Verhältniss zu seinem ewigen Vater oder seine natürliche Sohnschaft ist das Vorbild der uns durch seine Menschwerdung wieder möglich gemachten Gotteskindschaft [4].

Die Herablassung der allmächtigen Natur Gottes bis zu unserer elenden Menschheit (um zugleich mit ihr Eine Person zu bilden) ist dem hl. *Gregor* von *Nyssa* ein glänzenderer Beweis seiner *Allmacht,* als alle übrigen göttlichen Wunderwerke. Denn was immer Grosses und Erhabenes von der göttlichen Macht ge-

---

[1] Contr. gent. lib. IV. cap. 54.

[2] 1. p. q. 25. a. 6. ad 4: Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus, et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

[3] 3. p. q. 3. a. 8.

[4] Ibid. q. 23. a. 3: Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis.

wirkt wird, wie z. B. die fortgesetzte Erhaltung aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe und ihre Hervorbringung aus dem Nichts nach dem Wohlgefallen seines Willens, ist durchaus naturgemäss (*κατὰ φύσιν*) und keineswegs etwas Ungewöhnliches; je mehr hingegen die Erniedrigung Gottes (*ἡ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος*) der natürlichen Ordnung zuwiderläuft, desto deutlicher bekundet sich darin ein Ueberfluss göttlicher Macht (*περιουσία τῆς δυνάμεως*), stellt sich doch dabei das Erhabene, ohne von seiner Höhe herabzusinken, im Niedrigen dar, und die mit der menschlichen Natur verbundene Gottheit wird etwas, was sie noch nicht gewesen ist (das Princip des persönlichen Seins einer menschlichen Natur), wiewohl dabei an sich bleibend, was sie selber von Ewigkeit ist [1]. Das Unvereinbare, lehrt der hl. *Gregor* von *Nazianz*, ist hier mit einander vereinbart, dic Anfangslosigkeit Gottes und ein allmähliges Werden desselben, Geistiges und Fleischliches, Ewiges und Zeitliches, das Unermessliche fügt sich einem bestimmten Mass, und die Jungfräulichkeit ist mit der Mutterschaft gepaart, das über alle Ehren Erhabene mit der Schmach, mit dem Leiden das Leidensunfähige, das Unsterbliche mit dem Sterblichen. Unsere geschaffene und vergängliche Natur hätte seine reine Gottheit nicht ertragen, desshalb hat sie der Sohn Gottes, um mit uns verkehren zu können, in seiner Menschenfreundlichkeit mit dem Fleische wie mit einem Vorhang bekleidet, er selber ist, ohne aufzugeben, was er zuvor gewesen ist — denn er ist unveränderlich — etwas geworden, was er noch nicht war, und der unbeschränkte Gott hat durch seine Menschwerdung innerhalb einer endlichen Natur sich selber eingeschränkt, um so für uns fassbar zu werden (*ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος*) [2]. O der unerhörten und wunderbaren Mischung! Der Seiende unterzieht sich einem Werden, der Unerschaffene wird geschaffen, der Unfassbare gefasst, durch die zwischen der Gottheit und dem Fleische in der Mitte stehende vernünftige Seele lässt er sich als Mensch umgrenzen, und derselbe, welcher die Fülle selber ist, wird leer (*ὁ πλήρης κενοῦται*), auf kurze Zeit entkleidet er sich seiner Herrlichkeit, damit wir an seiner Fülle Theil hätten [3]. Ohne dadurch geschädiget zu werden, hat der Unfassbare seiner menschlichen Natur nach mit

---

[1] Orat. catech. cap. 24. t. III. pag. 81: *Τὸ ὑψηλὸν ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται καὶ οὐ καταβαίνει τὸ ὕψος . . . θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γένεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν.*

[2] Orat. 39. pag. 631.

[3] Orat. 42. pag. 682.

dem Tode gerungen, auf dass er uns durch sein eigenes Leiden die Leidenslosigkeit erwürbe, und das ist auch dem hl. *Basilius* ein deutlicherer Beweis der überlegenen Kraft Gottes, als die Schöpfung von Himmel und Erde [1]. Nur ein mit göttlicher Kraft begabtes Wesen, lehrt der hl. *Hilarius*, vermag etwas zu werden, was es nicht war und dabei doch zu bleiben, was es ist. O der thörichten Weisheit der Welt, welche in der Schmach Christi nicht die göttliche Kraft erkennt, in der Thorheit des Glaubens nicht die göttliche Weisheit! Christus also wäre desshalb nicht Gott, weil es widersinnig scheint, dass der von Ewigkeit Seiende geboren werde, dass der Unveränderliche an Jahren zunehme, dass der Leidensunfähige leide, der Lebendige sterbe, der Todte lebe, kurz desshalb, weil in Christus Alles gegen die Natur ist? Allein bekundet sich nicht gerade darin eine allmächtige und folglich göttliche Kraft? [2] Wie der gänzliche Untergang des von Gott zum Leben und nicht zum Tode bestimmten Menschen auch nach dem Urtheil des hl. *Irenäus* eine Niederlage Gottes und ein Sieg der Bosheit der Schlange über den göttlichen Willen gewesen wäre, so hat sich dagegen ihm zufolge Gott als unbesiegbar und grossmüthig gerade auch bei der Züchtigung des Menschen gezeigt [3]. Auch das *Kreuz* Christi, bemerkt der hl. *Chrysostomus*, ist in seiner Art ein Beweis für die göttliche Allmacht [4]. Obschon Christus in seinem Kreuzestod der Welt als Schwächling und Thor erscheint, so hat er dennoch gerade durch das Kreuz die Welt überwunden [5]. Mit Recht nennt daher der hl. *Johannes Damasc.* das Werk der Menschwerdung Gottes *τὸ πάντων καινῶν καινότατον*, das wahrhaft neue unter der Sonne, worin die unendliche Kraft Gottes offenbar wird [6]. Bei seiner Menschwerdung, sagt der hl. *Bernhard*, hat Gott drei Werke oder eine dreifache Mischung vollbracht, so einzig wunderbar und so wunderbar einzig, dass so etwas weder zuvor einmal geschehen ist noch in Zukunft geschehen wird. Gott und Mensch, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, der Glaube und das menschliche Herz werden dabei mit einander vereiniget. Die Vereinigung so verschiedener und von einander so weit abstehender Dinge aber ist das grösste Wunder, welches

---

[1] De spirit. sanct. cap. 8. op. Paris 1730. t. III. pag. 15.
[2] De trinit. lib. V. Nro. 18.
[3] Contr. haeres. lib. III. cap. 23.
[4] In epist. 1. ad Corinth. hom. 4. Nro. 1. op. t. X.. pag. 25.
[5] Ibid. Nro. 3. pag. 27.
[6] De fide orth. lib. III. cap. 1.

jemals Gott gewirkt hat. Nicht damit zufrieden, dem Menschen bei seiner Schöpfung eine vernünftige Seele eingehaucht zu haben, hat Gott sein Kostbarstes, sich selber nämlich, mit unserem Erdenleib vereiniget, dabei seine Majestät sozusagen zusammenziehend (contraxit se majestas). Wie der Glaube in Gott Eine Natur und drei Personen bekennt, so sind in Christus drei Substanzen und Eine Person; ebenso wenig aber wie dort die Einheit des Wesens durch den Unterschied der Personen, wird hier die Einheit der Person durch den Unterschied der Naturen und umgekehrt aufgehoben. Diese christologische Trinität ist das Werk der drei göttlichen Personen, ihr einziges unter allen, ihr höchstes über alle andern ihrer Werke [1]. Desshalb nennt die Schrift die Menschwerdung Gottes schlechthin *sein* Werk (Is. 28, 21. Habak. 3, 2), das Werk seines allmächtigen Armes (Luc. 1, 51), während Himmel, Mond und Sterne bloss die Werke seiner Finger heissen (Ps. 8, 4).

§. 30. Fortsetzung. Wie sich darin die göttliche Gerechtigkeit offenbart.

Der Zweck der Menschwerdung Gottes ist die Versöhnung durch den Glauben im Blute Jesu Christi zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 25). Der verheissene Messias heisst desshalb der Herr unser Gerechter (Jerem. 23, 6), und Gerechtigkeit ist der Gürtel seiner Lenden (Is. 11, 5). Mit Recht, sagt der hl. *Irenäus*, erhebt sich das allmächtige und in seiner Gerechtigkeit unwandelbare Wort Gottes gegen den widerrechtlich uns beherrschenden Abfall (apostasia), welcher uns *gegen die Natur*, da wir von Natur dem allmächtigen Gott zugehörten, diesem entfremdet und zu seinen eigenen Schülern gemacht hatte; von ihm fordert Gott sein Eigenthum zurück, nicht mit Gewalt, wodurch uns die unersättliche Raubgier des Abfalls unter seine Botmässigkeit gebracht hatte, sondern der göttlichen Sanftmuth gemäss durch Ueberredung, damit weder der Gerechtigkeit etwas vergeben noch das ursprüngliche Gebilde Gottes gänzlich zerstört würde [2]. Um den ersten Menschen zu betrügen, hatte der Vater der Lüge die Gleichheit mit Gott als Lockspeise gebraucht, ihm dagegen, bemerkt der hl. *Gregor* von *Nazianz*, wurde eine menschliche Natur als Lockspeise vorgeworfen, damit er in der Meinung, Adam zu

---

[1] In vigil. nativ. Dom. serm. 3. Nro. 7. 8.

[2] Contr. haeres. lib. V. cap. 1.

treffen, auf Gott stiesse [1]. Aber wie? Wäre etwa das für uns vergossene, erhabene und berühmte Blut des göttlichen Hohenpriesters und zugleich Opferlamms dem Teufel selber dargebracht worden? Wir waren in seiner Gewalt, weil wir uns selber der Sünde schmählich verkauft und gegen Schlechtigkeit Lust eingetauscht hatten. Jedoch nur der rechtmässige Besitzer von etwas kann dafür einen Kaufpreis beanspruchen. Ganz unerträglich ist daher der Gedanke, dass das kostbare Blut Christi dem Teufel selber als Lösegeld ausbezahlt werde; dann würde er ja nicht allein überhaupt für seine Missethat von Gott belohnt, was schon misslich genug ist, sondern sein Lohn dafür wäre überdies Gott selber. Oder wird etwa das Blut Christi seinem himmlischen Vater dargebracht? Welche Befriedigung aber konnte ihm, welcher auch den ihm aufgeopferten Isaak nicht angenommen und das vernünftige Opferlamm durch einen Widder ersetzt hat, das Blut seines eingeborenen Sohnes gewähren? Dennoch hat er es angenommen; nicht als hätte er dessen bedurft und es *darum* gefordert, sondern in Gemässheit seines Heilsrathschlusses. Ihm zufolge musste die Heiligung des Menschen durch eine mit Gott persönlich geeinigte Menschheit vollzogen werden, denn nur mittelst gewaltsamer Besiegung unseres Zwingherrn wollte uns Gott aus seiner Hand befreien, und allein durch die Mittlerschaft des Sohnes sollten wir zu ihm zurückgeführt werden, der Sohn aber hat sich zur Ehre des Vaters, welchem er in allen Stücken willfahrt, diesem Mittleramte freiwillig unterzogen [2].

Hingegen wird nach der Ansicht des *Nysseners* der Sohn Gottes dem Teufel selber überantwortet, der dafür die Menschheit freilässt, weil er bei diesem Tausch zu gewinnen wähnt. Indessen wäre ihm die nackte Erscheinung Gottes, wenn er daran nichts von dem in seiner Gewalt befindlichen Fleisch gesehen hätte, unerträglich gewesen; desshalb ist die Gottheit mit dem Fleische umhüllt worden, durch den Anblick nämlich der ihm stammverwandten und zugleich mit ihm grossgewachsenen Natur sollte dem Teufel die Annäherung einer überlegenen Kraft weniger furchtbar vorkommen und ihre allmählich durchleuchtende Wundermacht mehr begehrenswerth als schrecklich erscheinen. So hat sich bei der Menschwerdung Gottes die Güte mit der Gerechtigkeit gepaart, und auch die Weisheit ist nicht davon getrennt gewesen. Darin also, dass sich die göttliche Macht in einen Körper gehüllt und

---

[1] Orat. 39. pag. 631.

[2] Orat. 42. pag. 691 sequ.

hiedurch sich fassbar gemacht hat, damit nicht die Furcht vor der überwältigenden Erscheinung des Erlösers die Ausführung des Heilsrathschlusses vereitelte, offenbaren sich zugleich die göttliche Güte, Weisheit und Gerechtigkeit; im Beschluss der Erlösung bekundet sich die Güte, die Gerechtigkeit in dem zur Loskaufung der gefangenen Menschheit abgeschlossenen Tauschvertrag, die Weisheit aber darin, dass sich der Unfassbare in einen Zustand zu versetzen wusste, in welchem er von dem Widersacher ergriffen werden konnte [1]. Auch der hl. *Basilius* erklärt sich für die Ansicht, es sei die Freigebung des Menschen dem Teufel abgekauft worden. Das Lösegeld dafür durfte nicht derselben Ordnung wie das dadurch loszukaufende Geschlecht angehören, vielmehr weit höherer Art musste es sein. Kein Mensch wäre im Stande den Teufel durch Ueberredung zur Freilassung der einmal in seine Gewalt Gefallenen zu bewegen. Vermag doch der Mensch nicht einmal für seine eigenen Sünden Gott ein Sühnopfer darzubringen, um wie viel weniger also für die Sünden seiner Brüder. Und welches zeitliche Gut käme an Werth der Seele gleich? Sie ist nach dem Ebenbild ihres Schöpfers geschaffen und desshalb edelster Natur [2]. Es gibt dafür nur Einen Kaufpreis, dieser aber ist so werthvoll, dass er die Seelen aller Menschen aufwiegt, das heilige und kostbarste Blut unseres Herrn Jesus Christus, das er für uns Alle vergossen hat [3]. Der göttliche Vater, sagt der hl. *Cyrillus*, hat für uns, da wir der Sünde wegen dem Tode und Verderben unterworfen waren, seinen Sohn als Lösegeld dahingegeben, Einen für Alle, weil Alles in ihm enthalten und er über Alles erhaben ist [4].

Nicht die göttliche Macht, sondern die Gerechtigkeit Gottes ist dem hl. *Augustin* die rechte Waffe zur Besiegung des Teufels, der den Weg der Gerechtigkeit gerade dadurch verlassen hat, dass er nach Macht strebte, worin ihm auch seine Jünger nachahmen. Wie diese nach Einfluss und Macht, so sollen die Nachfolger Christi nach der Gerechtigkeit streben und *hiedurch* (nicht durch Anwendung weltlicher Künste und Gewaltmittel) den Teufel zu besiegen suchen. Nicht als wäre Macht an sich etwas Schlechtes; die Gerechtigkeit jedoch geht voraus, so will es die rechte Ordnung [5]. Sie hat auch Christus eingehalten. Er hätte

[1] Orat. catech. cap. 23. pag. 80.
[2] Homil. in pslm. 48. Nro. 3. op. t. I. pag. 179 sequ.
[3] Ibid. Nro. 4. pag. 181.
[4] In Joann. evangel. lib. II. t. IV. pag. 114.
[5] De trinit. lib. XIII. cap. 13.

die Macht besessen, dem Tode zu entgehen, hat aber davon keinen Gebrauch gemacht, um zuvor durch seinen Tod der Gerechtigkeit genugzuthun. So verfahrend hat der Starke uns Schwachen nicht nur die Gerechtigkeit zur Nachahmung empfohlen, sondern uns auch ein Unterpfand künftiger Macht verliehen, jenes durch seinen Tod, dieses durch seine Auferstehung. Gibt es eine erhabenere Uebung der Gerechtigkeit als sich ihretwegen dem Kreuzestod zu unterziehen? Und konnte Christus seine Macht glänzender darthun, als durch seine Auferstehung und die Aufnahme derselben Natur in den Himmel, in welcher er den Tod erduldet hatte? [1] Die Liebe zu den zeitlichen Gütern bringt uns unter die Herrschaft des Teufels; er ist jedoch nicht in dem Sinn der Herr dieser Welt, als hingen von seinem Willen ihre Geschicke ab, vielmehr ist er bloss der Fürst ihrer auf das Vergängliche gerichteten Bestrebungen [2]. Alle, welche sich einmal der Lust ergeben haben, sind sein Eigenthum, und alle unter dem Einfluss der Lust Gezeugten sind die Früchte *seines* Baumes, wesshalb er auf sie ein wohlgegründetes Besitzrecht geltend machen kann [3]. Diese Ueberantwortung des Menschen in die Gewalt des Teufels entspricht vollständig der göttlichen Gerechtigkeit (quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum). Nicht aber Gott selber hat den Menschen dem Teufel ausgeliefert, sondern dabei verhielt er sich bloss zulassend. Nachdem übrigens der Sünder durch seine eigene Schuld Gott genöthigt hatte, sich von ihm zurückzuziehen, war es ganz natürlich, dass sich der Urheber der Sünde seiner bemächtigte. Dadurch indessen ist das Menschengeschlecht, sowie der Teufel selber weder der göttlichen Oberhoheit entzogen worden, noch dem schöpferischen oder belebenden Einfluss Gottes, welcher auch den Bösen neben den über sie verhängten Strafen mannigfache Wohlthaten erweist [4]. Der Sohn Gottes hat durch seine Menschwerdung den Teufel dem Menschen unterworfen (homine indutus etiam homini subjugavit), denn sein Recht auf das Menschengeschlecht war von dem Augenblick an erloschen, wo er sich an einem Unschuldigen, an einem nicht selber aus der krankhaften Wurzel der Lust Entsprungenen vergriffen hatte. Von nun an

---

[1] Ibid. cap. 14.

[2] De agone christian. cap. 1.

[3] De lib. arbitr. lib. III. cap. 10. Nro. 31: Ut quidquid inde nasceretur tanquam suae arboris fructus non iniquo possidendi jure retineret.

[4] De trinit. lib. XIII. cap. 12.

konnte er der Gerechtigkeit gemäss gezwungen werden, Alle, welche an den widerrechtlich von ihm Gemordeten glauben würden, aus seiner Gewalt zu entlassen [1]. In dem Masse also, als der Teufel über das Fleisch des Herrn äusserlich Macht gewann, ist seine innerliche, die Menschen ihm geistig unterwerfende Macht gebrochen worden [2].

Zu dieser augustinischen Auffassung bekennt sich auch der hl. *Leo* d. Gr. Da die Herrschaft des Teufels über die Menschen auf ihrer eigenen Zustimmung beruhte, so hätte ihre Zerstörung nicht durchaus der Gerechtigkeit entsprochen, wäre sie nicht durch einen Menschen selber vollführt worden [3]. Indem der Teufel einigen der Folgen der Erbsünde, der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit nämlich, auch Jesus unterworfen sah, ist er auf den Gedanken gekommen, auch Jesus sei in die gemeinsame Schuld des Menschengeschlechtes, welche es unter seine Botmässigkeit gebracht hatte, mitverstrickt (nequaquam credidit primae transgressionis exsortem, quem tot documentis didicit esse mortalem). Durch den Angriff auf ihn hat er seine Befugnisse überschritten und dadurch sein früheres Recht auf die Menschheit verloren [4]. Er wäre desselben nicht verlustig gegangen, wenn er sich des Blutes Jesu enthalten hätte (antiquae fraudis jura non perderet, si se a Domini Jesu sanguine contineret); indessen seine blinde Sucht zu schaden liess ihn bei seinem Angriff stürzen, und in der Meinung, einen Andern gefangen zu nehmen, gerieth er selber in Gefangenschaft; den Sterblichen verfolgend, stösst er auf den Heiland [5]. Hätte er den Rathschluss der göttlichen Barm-

---

[1] De lib. arbitr. lib. III. cap. 10. Nro. 31: Ut tamdiu potestas ejus valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus . . . Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.

[2] De trinit. lib. IV. cap. 13. Nro. 17: Unde accepit exterius potestatem Dominicae carnis occidendae; inde interior ejus potestas, qua nos tenebat, occisa est.

[3] Serm. 22. cap. 3: Nam superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat. Non itaque juste amitteret originalem humani generis servitutem, nisi de eo, quod subegerat, vinceretur.

[4] Ibid. cap. 4: Dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi totius debiti summa vacuatur.

[5] Serm. 60. cap. 3.

herzigkeit gekannt, so wäre er vielmehr bemüht gewesen, die Juden günstig für Jesus zu stimmen. Seine Bosheit aber täuschte ihn, und die gottlosen Hände der auf sein Anstiften gegen den Leib des Herrn Wüthenden haben gerade durch dies Verbrechen dem Erlösungswerk gedient [1]. Wie herrlich hat sich dabei die Gerechtigkeit geoffenbart! Nicht in seiner göttlichen Majestät, sondern in der demüthigen Gestalt eines Menschen tritt der allmächtige Herr dem wüthenden Feind der Menschheit entgegen, ihm dieselbe Natur, welche er früher besiegt hatte, entgegenhaltend, in derselben Sterblichkeit, aber ohne Sünde [2].

Christus, lehrt *Ferrandus*, hat die volle Natur seiner Mutter und folglich die unserige gehabt, desshalb stürzte sich auf dieselbe, als ob sie ihm etwas schulde, der alte Sündenwucherer, kreuzigte, tödtete sie und verlor dabei, weil er zu viel forderte, sein ganzes Forderungsrecht. Dies war gerecht; denn die in Adam besiegte Natur hatte in Christus ihren Besieger selber besiegt. Die durch die Sünde gestorbene Natur musste selber zur Tilgung der Sünde ohne Sünde sterben; so wollte es die göttliche Gerechtigkeit. Da Gott seinem Wesen nach vom Menschen verschieden ist, und dieser die gerechtmachende Gnade, wodurch er göttlicher Natur theilhaftig wird, durch die Sünde verloren hatte, so konnte die Kluft zwischen dem gerechten Gott und dem sündigen Menschen nur dadurch wieder ausgefüllt werden, dass beide, Gott und Mensch, etwas würden, was sie nicht zuvor gewesen sind, Gott Mensch und der Mensch ein Gerechter. Dies aber wäre er niemals geworden, hätte Gott nicht die Natur des von der Sünde zu befreienden Menschen zur seinigen gemacht. Denn damit der eingeborene Sohn Gottes den Menschen die Theilnahme an seiner *Gnade* erwirken könnte, musste nothwendig er selber an ihrer *Natur* Theil nehmen [3].

Mit heiligem Eifer vertritt St. *Bernhard* die von Abälard geläugnete Lehre der gesammten nachapostolischen Theologie (om-

---

[1] Serm. 62. cap. 3: Admisit in se (Dominus) impias manus furentium, quae dum proprio incumbunt sceleri, famulatae sunt redemtori.

[2] Serm. 21. cap. 1: In quo conflictu pro nobis inito magno et mirabili aequitatis jure certatum est, dum omnipotens Dominus cum saevissimo hoste non in sua majestate, sed in nostra congreditur humilitate, objiciens ei eamdem formam, eamdemque naturam, mortalitatis quidem nostrae participem, sed peccati totius expertem.

[3] Epist. 3. ad Anatol. Nro. 5. Galland. t. XI. pag. 348: Nunc vero per similitudinem substantiae effecti participes gratiae, justificati sumus in illo unigenito Deo, qui pro nobis fieri voluit homo similis nobis.

nes doctores nostri post apostolos in hoc conveniunt), der Teufel habe durch die Sünde des Menschen ein Recht über ihn erlangt, welches ihm erst durch den Tod Christi entrissen wurde [1]. Nicht nur hatte der Teufel überhaupt Gewalt über den Menschen, sondern diese Gewalt war auch eine gerechte, so ungerecht immer seine Absicht bei Erlangung dieses Rechtes gewesen sein mag. Indessen nicht die Gewalt, welche Jemand ausübt, sondern sein Wille dabei macht sein Thun gerecht oder ungerecht. Daher ist weder der Teufel, welcher sich des Menschen bemächtiget, noch der Mensch selber, welcher eine solche Behandlung verdiente, gerecht, sondern gerecht ist Gott allein und im Einklang mit seiner Gerechtigkeit hat er das widerrechtlich vom Teufel angemasste Recht über den Menschen zugelassen [2]. Die Erlösung des Menschen war gerade dadurch ein Werk der Barmherzigkeit Gottes, dass dabei seiner Gerechtigkeit vollständig genug geschah. Dass dem Teufel sein Recht auf den Menschen entzogen wurde, war nicht bloss ein Act der Allmacht Gottes, sondern auch seiner Gerechtigkeit, da jenes Recht wirklich erloschen war. Denn die widerrechtliche Tödtung des Einen Unschuldigen hat die Schuldigen von der Strafe des Todes wie von der Herrschaft des Teufels befreit [3]. Durch meine fleischliche Abstammung wird fremde Schuld (die Sünde Adams) die meinige; warum also könnte nicht auch die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben die meinige werden? Der Geburt setze ich die Wiedergeburt, dem Fleisch den Geist entgegen. Dieser, weil von Natur der stärkere, hat nothwendig eine überlegene Wirksamkeit, daher nützt uns die zweite Geburt mehr, als die erste geschadet hat [4]. Nicht der Tod Christi als solcher, sondern seine Freiwilligkeit bewirkte die Versöhnung des Menschen mit Gott [5]. Das vergossene Blut Christi war so mächtig, Verzeihung zu erwirken, dass es sogar die bei seiner Vergiessung begangene, grösste Sünde getilgt hat. Der Vater hat das Blut seines Sohnes nicht verlangt, sondern das freiwillig dargebrachte bloss angenommen, nicht als hätte er Durst nach Blut gehabt, sondern nach dem Heile der Seelen, welches

[1] Tractat. de errorib. Abaelardi cap. 5. Nro. 11.

[2] Ibid. Nro. 14: Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum.

[3] Ibid. cap. 6. Nro. 15: Is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito et diaboli solvit dominio.

[4] Ibid. Nro. 16.

[5] Ibid. cap. 8. Nro. 21: Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis.

darin ursächlich enthalten war, hat es ihn gedürstet. Ja, um unser Heil zu wirken, *nicht bloss um des Beispiels und der Predigt der Liebe willen* — ist Gott im Fleisch erschienen [1]. Je ungerechter der Tod des Unschuldigen, desto gerechter ist es, dass derjenige, für welchen er gestorben ist, lebe. Der Tod des Unschuldigen anstatt des Schuldigen ist aber eine Wirkung der Barmherzigkeit Gottes, nicht durch die Gerechtigkeit gefordert. Denn würde über ihn der Tod mit Recht verhängt, so könnte sein Tod nicht die Wirkung haben, dass ein Anderer dafür lebe. Was indessen durch die Gerechtigkeit nicht gefordert wird, dies ist darum allein noch nicht gegen sie, sonst könnte der Barmherzige niemals zugleich gerecht sein [2].

Der hl. *Anselm* will nicht zugeben, dass die Menschwerdung Gottes ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit gerade desshalb sei, weil dabei das Lösegeld, welches dem Teufel für die in seine Gewalt gerathene Menschheit überlassen wurde, der Gerechtigkeit vollständig entsprach. Der Teufel, meint St. Anselm, sei so gut wie der Mensch der unbeschränkten Herrschaft Gottes unterworfen, daher konnte ihm die widerrechtlich angemasste Gewalt über den Menschen ohne jede Entschädigung von Gott entzogen und er selber noch dafür gestraft werden. Von einem Recht des Teufels über den Menschen kann allein in einem höchst uneigentlichen Sinn die Rede sein, allein in dem Sinne nämlich, dass Gott der Gerechtigkeit gemäss handelte, als er die dem Menschen durch den Teufel widerfahrene Behandlung zuliess, zur Strafe für seine Sünde [3]. Auch dass der Sohn Gottes, um den Teufel zu täuschen, Mensch geworden sei, missfällt dem hl. Anselm. Die Wahrheit täuscht Niemand, noch will sie, dass Jemand in Irrthum verfalle, obschon es bisweilen zulassend. Nicht um sich zu verbergen, vielmehr in der Absicht, sich vollkommen zu offenbaren — ist Gott Mensch geworden [4]. Nicht dem Teufel, sondern sich selber schuldete Gott, dass die Sünde des Menschen nicht ohne Sühne bliebe [5]. Gott nämlich fordert von der Creatur keine andere Ehre, als ihre Unterwerfung unter seinen Willen. Durch ihren Ungehorsam gegen Gott stört sie daher, so viel an ihr liegt, die Ordnung und Schönheit des Weltganzen, und diese Störung kann nur durch eine Ge-

---

[1] Ibid. Nro. 22.
[2] Exhortat. ad milit. templ. cap. 11. Nro. 22. 23.
[3] Cur Deus homo lib. I. cap. 7.
[4] Medit. 11.
[5] Cur Deus homo lib. I. cap. 12.

nugthuung ihrerseits wieder gutgemacht werden [1]. Gott muss dadurch wieder erlangen, was er durch die Sünde verloren hat. Dazu aber war vor Allem erforderlich, dass von der Sünde eine so grosse Anzahl von Menschen gereinigt würde, als zur Ausfüllung der himmlischen Sitze, wozu Gott den Menschen geschaffen hat, erforderlich war, und dieses Befreiungswerk musste durch einen Träger derselben Natur vollbracht werden, deren Besiegung durch den Teufel das ganze Menschengeschlecht mit der Sünde behaftet und hiedurch zu der ihm von Gott gegebenen Bestimmung unbrauchbar gemacht hatte. Wer aber selbst unter der Last der Sünde schmachtet, kann keinen Andern davon befreien [2]. Dazu müsste er überdies im Stande sein, Gott von dem Seinigen etwas darzubringen, was mehr werth ist, als Alles, was nicht Gott ist. Dies aber vermag allein der selber über Alles, was nicht Gott ist, Erhabene. Da folglich die Genugthuung für die Sünde zu leisten *Gott* allein tüchtig, der *Mensch* aber schuldig war, so konnte sie nur ein *Gottmensch* vollbringen [3].

Auch *Hugo* von *St. Victor* legt bei seinen Ausführungen über den Zweck der Menschwerdung Gottes ein besonderes Gewicht auf die Gerechtigkeit. Einsehend, dass der Mensch aus sich selber das Joch der Verdammung abzuschütteln unvermögend sei, ist ihm Gott mit seiner Barmherzigkeit so zuvorgekommen, dass es ihm dadurch möglich wurde, seiner *Gerechtigkeit* genugzuthun. Die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft des Teufels musste aber nach zwei Seiten hin (hinsichtlich Gottes und des Menschen) eine gerechte sein, Gott musste unbeschadet seiner Gerechtigkeit in seine Freundschaft den Menschen wieder aufnehmen *können,* und dieser musste ein Recht haben, sich der Herrschaft des Teufels zu entziehen. Daher hat Gott dem Menschen umsonst geschenkt, was dieser ihm zurückzuerstatten schuldig war, dem Menschen einen Menschen, damit er ihn für sich selber Gott aufzuopfern vermöchte. Dadurch konnte indessen das durch die Sünde Gott zugefügte Unrecht nur dann wieder vollständig gut gemacht werden, wenn der ihm zur Sühne aufzuopfernde Mensch werthvoller als der seiner Oberherrschaft entzogene war. Das Gott darzubringende Opfer musste kostbarer sein, als das ihm geraubte Gut, nur ein übermenschlicher Mensch also war dazu geeignet. Desshalb ist Gott aus Liebe zu den Menschen selber

---

[1] Ibid. cap. 15.

[2] Ibid. cap. 23.

[3] Ibid. lib. II. cap. 6.

Mensch geworden, sich als Mensch dem Menschen anbietend, um sich selber aus seiner Hand wieder zu empfangen [1].

§. 31. Die pädagogische Bedeutung der Menschwerdung Gottes.

Hievon handelt der englische Lehrer [2] an der Hand des hl. *Augustin.* Die Möglichkeit, den Menschen auf andere Weise wiederherzustellen, hat der göttlichen Allmacht nicht gefehlt, keine andere indessen wäre dem dadurch zu heilenden Elend angemessener gewesen [3]. Was zunächst die dadurch bewirkte Anregung des Menschen zum Guten betrifft (quantum ad promotionem hominis in bonum), so erklärt es St. Augustin für etwas Grosses und sehr Seltenes (magnum est et admodum rarum), dass sich Jemand über die als veränderlich erkannte körperliche und unkörperliche Creatur bis zu dem unveränderlichen Wesen Gottes erhebe und hier von ihm selber vernehme, dass er verschieden von dieser sichtbaren Natur und dass Niemand ausser ihm ihr Schöpfer sei. Denn hierüber belehrt uns Gott weder mittelst einer Einwirkung auf unsere Sinne noch in Bildern, sondern unmittelbar durch die Wahrheit selber spricht Gott dabei zu den dafür empfänglichen Geistern, indem er sich an das Edelste im Menschen wendet, was durch Gott allein übertroffen wird und wodurch der Mensch ihm ähnlich ist. Die Sünde aber verdunkelt den Geist des Menschen und macht ihn unfähig das unveränderliche Licht nicht nur mit Genuss zu schauen, sondern es überhaupt zu ertragen, bis dass er allmählich erneuert und geheilt für die Seligkeit wieder empfänglich wird. Desshalb musste er zuerst zum *Glauben* angeleitet und dadurch gereiniget werden. Um jedoch den Menschen auf dem Glaubensweg desto sicherer zur Wahrheit zu führen, ist die Wahrheit selber, der ihm wesensgleiche Sohn Gottes, ohne damit aufzuhören Gott zu sein, Mensch geworden. Hiedurch wurde der Sohn Gottes für alle Zeiten der Gründer und Befestiger des Glaubens, und seit

---

[1] De sacram. lib. I. pars 8. cap. 4. op. Mogunt. 1617. t. III. pag. 399: Ut ergo Deus ab homine placari posset, dedit Deus gratis homini quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui ut digna compensatio fieret, priori non solum aequalis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine, et dedit se homo homini, ut se assumeret ab homine.

[2] 3. p. q. 1. a. 2.

[3] De trinit. lib. XIII. cap. 10. Nro. 13: Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse.

seiner Menschwerdung ist er selber, der Gottmensch, der rechte Weg, auf welchem allein der Mensch zu seinem Gott kommt (eamdem constituit atque fundavit fidem, ut hominis ad Deum iter esset homini per hominem Deum)[1]. Denselben belebenden Einfluss wie auf den Glauben hat die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf die *Hoffnung.* Den durch ihre Sterblichkeit niedergebeugten Muth der Menschen wieder aufzurichten und ihnen die verlorene Hoffnung der Unsterblichkeit wieder zu geben, war nichts geeigneter, als dass sich der unwandelbare Sohn Gottes ohne an *seiner* Natur Schaden zu leiden der Gemeinschaft und den Leiden der unserigen unterzog[2]. Möge der Gedanke an die Auferstehung Christi unsere Hoffnung stärken! Entnehmen wir doch daraus die hervorragende Stellung unserer Natur in der Schöpfung Gottes[3]. Vor Allem aber sollte die Erscheinung des Herrn im Fleische das Feuer der *Liebe* in uns entzünden (Luc. 12, 49). Mit *seiner* Liebe ist er uns zuvorgekommen, um dadurch die unserige hervorzurufen, und weil die Liebe unserer Trägheit zu mühsam schien, so fordert der Herr bloss Gegenliebe[4]. Durch die Menschwerdung Gottes wird schliesslich das oberste *Sittengesetz* sichtbar und greifbar[5]. Sie ist die vollendetste Verwirklichung der Bestimmung des Menschen, göttlicher Natur theilhaftig zu werden, und auf dass der Mensch vergöttlicht würde, ist Gott Mensch geworden. In Anbetracht der dadurch kund gewordenen hohen Würde menschlicher Natur haben die reinen Geister keine Ursache mehr, auf den Menschen wegen seiner körperlichen Natur (nachdem auch der Sohn Gottes sich einen menschlichen Körper angeeignet hat) verächtlich herabzusehen oder sich wegen ihrer Unsterblichkeit (während der Sohn Gottes sich nicht scheute in den Tod zu gehen) für Gott gleich zu halten. Die Erhebung der hl. Menschheit Christi zu ihrer persönlichen Vereinigung mit dem göttlichen Sohne geschah aber aus freier Liebe Gottes, nicht mit Rücksicht auf ihre vorausgegangenen Verdienste, und darin liegt eine wirksame Aufforderung zur *Demuth.* Weil der Vereinigung des Menschen mit

---

[1] De civit. Dei lib. XI. cap. 2.

[2] De trinit. lib. XIII. cap. 10. Nro. 13.

[3] De agon. christ. cap. 11: Erigat spem suam genus humanum et recognoscat naturam suam; videat quantum locum habeat in operibus Dei.

[4] De catechizand. rudib. cap. 4: Si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando.

[5] De vera relig. cap. 16. Nro. 32: Tota itaque vita ejus in terris per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.

Gott nichts so sehr im Wege steht als der Hochmuth, desshalb musste sein Stolz durch die Demuth Gottes gebrochen und geheilt werden [1].

Die zarte Sorgfalt, womit sich der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung unseren Bedürfnissen angepasst hat, will St. Augustin mittelst der Wendung anschaulich machen, der Herr habe dabei seine Weisheit, damit sie für uns geniessbar würde, gleichsam mit Milch vermischt; Kinder dem Geiste nach sind dafür nur unter dieser Form empfänglich [2]. Um eine für die Menschen geniessbare Speise zu werden, musste das Brod der Engel, da sie selber noch nicht den Engeln gleich waren, *ihnen* gleich und folglich selber Fleisch werden [3]. Die dem gesunden und reinen Geistesauge stets gegenwärtige Weisheit Gottes wollte sich, da das geistige Auge der Menschen schwach und unrein geworden war, ihrem fleischlichen sichtbar machen [4]. Die Menschwerdung Gottes legt die erhebende Wahrheit den Menschen nahe, dass ihr Geist durch kein geringeres Gut ausser durch das göttliche Wesen selber, genährt, beseligt, erleuchtet werden könne. Allerdings vermag die Seele Manches durch ihre eigene Thätigkeit, welche nicht ohne Mitwirkung der Sinne zum Vollzug kommt, allein wie sie selber vornehmer als der Körper und darum die Ursache seines Lebens ist, so kann sie die Quelle ihres *seligen* Lebens nur in einem Höhern, als sie selber ist, finden, allein in der Theilnahme an dem stets lebendigen Leben, dem unwandelbaren und ewigen Wesen, welches Gott selber ist, und darin sieht St. Augustin den

---

[1] De trinit. lib. XIII. cap. 17: Ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur, quia nec ipse ut tanta unitate Deo vero conjunctus una cum illo persona Filius Dei fieret, ullis est praecedentibus meritis assecutus; sed ex quo homo esse coepit, ex illo est et Deus . . . Etiam illud est, ut superbia hominis, quae maxime impedimento est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui posset atque sanari.

[2] In pslm. 30. enarrat. 2. Nro. 9: Hic enim lacte nos nutrivit, qui nobis coelestem cibum promisit, et usus est materna misericordia. Sicut enim mater lactans eamdem escam, cui sumendae idoneus infans non est, per carnem trajicit et lac infundit (hoc enim accipit parvulus quod accepturus erat ad mensam, sed quod per carnem trajicitur congruit parvulo); sic Dominus sapientiam suam ut lac nobis faceret, carne indutus venit ad nos.

[3] De lib. arbitr. lib. III. cap. 10. Nro. 30: Sic enim posset panem angelorum homo manducare, nondum angelis adaequatus, si panis ipse angelorum hominibus dignaretur aequari.

[4] De doctr. christ. lib. I. cap. 12. Nro. 11: Et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, eorum qui oculum illum infirmum immundumque habent, oculis etiam carneis apparere dignata est.

Inbegriff des Christenthums [1]. Um uns also der ewigen Weisheit theilhaftig zu machen, ist Christus, die Weisheit selber, dem Fleische nach geboren worden. Durch den Glauben an diese geschichtliche Thatsache wird der Mensch für die ewigen Wahrheiten empfänglich. Die Ewigkeit und die Wahrheit auf der einen Seite, auf der andern die Zeitlichkeit und der Glaube — dies sind die Pole unseres Heils. Das Zeitliche soll des Ewigen theilhaftig werden; desshalb muss der Glaube unsern Geist mit der Wahrheit in Verbindung bringen [2]. Die Betrachtung der ewigen Wahrheiten ist die Beschäftigung des gereinigten Geistes, der Glaube an eine zeitliche Thatsache das Mittel zu seiner Reinigung. Bei der Richtung seines ganzen Strebens auf's Zeitliche konnte die Reinigung des Geistes, welche ihn für das Ewige empfänglich machen sollte, allein durch ein zeitliches Mittel vollzogen werden. Die durch das Heilmittel wiederherzustellende Gesundheit ist zwar der Gegensatz der Krankheit, dennoch muss das Heilmittel selber unserer Krankheit angemessen sein. Das durch die Wahrheit zu erlangende ewige Leben bildet zu unserer Sterblichkeit denselben Gegensatz wie die klare (unmittelbare) Erkenntniss der Wahrheit gegenüber dem Glauben. Dieser geht nicht früher in's Schauen über, als unsere Sterblichkeit in die Ewigkeit. Bis dahin also bedarf unser Glaube, damit ihm sein Gegenstand erreichbar werde, einer äussern (zeitlichen) Bezeugung desselben, denn das unmittelbare Schauen der Wahrheit ist vorerst bloss Gegenstand der Hoffnung und seine Verwirklichung bleibt der Ewigkeit vorbehalten. Damit indessen der Glaube dieses sterblichen Lebens mit der Wahrheit des ewigen übereinstimmte, ist die dem Vater gleich-

---

[1] In Joann. tract. 23. Nro. 5: Videtur mihi quoniam Dominus Jesus magnum quiddam insinuare volens intentis et infundere capacibus, incapaces autem excitare ad studium, ut nondum intelligentes bene vivendo capaces fiant, insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei; eamque animam facere aliquid per corpus et de corpore . . . beatitudinem tamen ejus qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis, aeternaeque substantiae, quae Deus est; ut quomodo anima quae inferior Deo est, id quod ipsa inferius est, hoc est corpus, facit vivere, sic eamdem animam non faciat beate vivere nisi quod ipsa anima est superius . . . Haec est, fratres mei, religio christiana; quae praedicatur per totum mundum, horrentibus inimicis, et ubi vincuntur, murmurantibus, ubi praevalent, saevientibus.

[2] De consens. evangelist. lib. I. cap. 35. Nro. 53: Ut ergo ab imis ad summa revocemur, atque id quod ortum est recipiat aeternitatem, per fidem veniendum est ad veritatem.

ewige Weisheit selber, sein wesensgleicher Sohn, durch seine Menschwerdung zeitlich geworden, und wie er selber unbeschadet seiner Ewigkeit unsere Sterblichkeit zur seinigen gemacht hat, so sollen auch wir zu *seiner* Wahrheit durch den Glauben an ihn gelangen. Sein Eingang in unser Zeitliches ist die nothwendige Brücke zu unserer Theilnahme an seinem Ewigen [1].

Der menschliche Geist ist nach *Hugo* von *St. Victor* zwischen Gott, welcher in seinem Innern wohnt, und die ihn umgebende Welt gleichsam in die Mitte gestellt, und demgemäss besitzt er ein dreifaches Auge. Mit dem einen (dem Auge des Fleisches) blickt er nach Aussen, auf die Welt und was in ihr vorgeht. Das zweite (das Auge der Vernunft) ist das Organ zur Erkenntniss seiner selbst und des Inhaltes seines Innern. Wiewohl schon hiedurch Gott zu erkennen befähiget, ist er noch ausserdem, um zu einer vollkommenern Gotteserkenntniss tüchtig zu werden, mit einem dritten Auge ausgerüstet (dem der Beschaulichkeit). So lange dieses dreifache Auge der Seele gesund und rein war, hat sie klar gesehen und richtig unterschieden. Kaum aber war die Finsterniss der Sünde in sie eingedrungen, erlosch ihr das Auge der Beschaulichkeit vollständig, und mit ihm sieht sie, so lange ihr die Sünde inwohnt, gar nichts, das Auge ihrer Vernunft dagegen ist durch die Sünde bloss geschwächt, und sie sieht damit nur nicht mehr klar, woraus eine Unsicherheit des Urtheils über geistliche Dinge entspringt und eine grosse Schwierigkeit Uebersinnliches fürwahrzuhalten [2].

Ist aber für die hieraus erwachsende Bedürftigkeit des Menschen ein wirksameres Mittel der Abhülfe denkbar, als die Menschwerdung Gottes? Diese, bemerkt der hl. *Bernhard,* ermöglicht unserer Einbildungskraft eine sinnliche Vorstellung von Gott (was ausserdem Götzendienst wäre). Stelle ich mir z. B. Jesus vor wie er in der Krippe liegt, oder auf dem Berge predigend, das nächtliche Gebet übend, und endlich auf dem Kreuz sterbend — so ist überall Gott selber der Inhalt meiner Vorstellung [3]. Das

---

[1] De trinit. lib. IV. cap. 18.

[2] De sacram. lib. I. pars 10. cap. 2. tom. III. pag. 410.

[3] In nativit. B. Mar. Nro. 10. 11: Verbum caro factum est et habitat jam in nobis. Habitat plane per fidem in cordibus nostris, habitat in memoria nostra, habitat in cogitatione et usque ad ipsam descendit imaginationem. Quid enim prius cogitaret homo de Deo, nisi forsitan idolum corde fabricaret? Incomprehensibilis erat et inaccessibilis, invisibilis et inexcogitabilis omnino. Nunc vero comprehendi voluit, videri voluit, cogitari voluit. Quonam modo, inquis? Nimirum jacens in praesepio, in virginali gremio cubans, in monte praedicans,

ewige Wort ist nur als fleischgewordenes dem Menschen nahbar und die Wahrheit nur unter dem Schleier des Glaubens für ihn erreichbar [1]. Dies erinnert mich an die Sünde meines Stammvaters und ihre Folgen. Weil ich durch sie dem unvernünftigen Thiere gleich geworden bin (freilich ohne meine Vernunft zu verlieren und bloss mit Rücksicht auf die Richtung meines Strebens), desshalb wird mir jetzt meine Speise, das Brod der Engel, in demselben Gefässe, worin die Thiere die ihrige zu empfangen pflegen, — in der Krippe dargereicht. Freue dich, o Mensch, deiner Erniedrigung, denn sie bewirkt, dass du an den übernatürlichen Gütern Geschmack findest, wofür du keinen Sinn hattest, so lange Ehre und Ansehen dein Loos war [2].

§. 32. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ist zwar nicht aus reiner Vernunft beweisbar, dennoch kann sie, zumal den Glauben vorausgesetzt, durch Vernunftgründe wenigstens wahrscheinlich gemacht und der Beweis ihrer Unmöglichkeit mit Evidenz entkräftet werden.

Nach der Ansicht des hl. *Thomas* gibt es für die Wahrheit von der Menschwerdung Gottes keinen eigentlichen Vernunftbeweis (ad incarnationem probandam ratio demonstrativa haberi non potest) [3]. Derselben Ansicht ist auch der Apostel, denn gerade dieser Inhalt seiner Lehrverkündigung oder das Zeugniss von Christus dem Gekreuzigten (1 Kor. 2, 1. 2) ist ihm ein *Geheimniss* und eine verborgene Weisheit, wovon die Fürsten dieser Welt

---

in oratione pernoctans aut in cruce pendens . . . Quid horum non vere, non pie, non sancte cogitatur? Quidquid horum cogito, Deum cogito, et per omnia ipse est Deus meus.

[1] In cantic. serm. 33. Nro. 3: Habeo et ego Verbum, sed in carne; et mihi apponitur veritas, sed in sacramento. Angelus ex adipe frumenti saginatur et nudo saturatur grano; me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis sursure, litterae palea, velamine fidei.

[2] Ibid. serm. 35. Nro. 5. pag. 298: Ergo cibus hominis mutavit se in pabulum pecoris, homine mutato in pecus. Heu tristis et lacrimosa mutatio! ut homo paradisi accola, terrae dominus, coeli civis . . . repertina se conversione invenerit et propter infirmitatem jacentem in stabulo et propter similitudinem pecorinam indigentem foeno et propter indomitam feritatem alligatum praesepio. . . Agnosce tamen, o bos, possessorem tuum, et tu asine praesepe Domini tui, ut prophetae Dei fideles inveniantur, qui ista sunt Dei mirabilia praelocuti. Cognosce, pecus, quem non cognovisti homo; adora in stabulo quem fugiebas in paradiso; honora praesepium, cujus contempsisti imperium; comede foenum, quem panem et panem angelicum fastidisti.

[3] Sent. lib. III. dist. 1. quaest. 1. a. 2.

keine Ahnung hatten, sonst hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt. Allein nicht bloss die *Verwirklichung* der Menschwerdung Gottes in dem Menschen Jesus Christus ist ihnen entgangen, sondern überhaupt ihre *Möglichkeit* übersteigt die menschliche Fassungskraft, denn *dieser* Liebeserweis Gottes ist keinem Menschen in den Sinn gekommen, sondern allein durch die Offenbarung des auch die Tiefe der Gottheit durchforschenden Geistes haben wir eine Kenntniss davon; nur Er weiss was Gottes ist, und der Zweck seiner Mittheilung ist, uns die Erkenntniss der Gaben Gottes (folglich auch die Erkenntniss der Menschwerdung seines Sohnes) erst möglich zu machen (V. 6—13). Im Einklang mit dem Apostel, welcher die Menschwerdung Gottes wiederholt ein verborgenes Geheimniss nennt (Eph. 3, 9. Kol. 1, 26), bezeichnet das Concil von Ephesus (declarat. anathematism. 3) die Vereinigungsweise des göttlichen Wortes mit einer menschlichen Natur als eine unerklärliche; sonst wäre sie ja, wie die Synode von Toledo in Erinnerung bringt, kein Wunder noch etwas in seiner Art Einziges (quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile, si exemplo, non erit singulare). Diese Worte hat das Concil dem hl. *Augustin* entnommen, welcher daraus den folgenden Schluss zieht: Gestehen wir also Gott zu, dass er vermöge, was wir zu erforschen unvermögend sind; der einzige Erklärungsgrund dieser Art von Wirkungen ist die Macht des Wirkenden [1]. Weder der Engel Gabriel, bemerkt der hl. *Chrysostomus*, noch Matthäus konnten über die Geburt Christi mehr sagen, als dass sie aus dem hl. Geiste sei, auf welche Weise aber Christus aus dem hl. Geiste geboren worden sei, haben sie nicht angegeben, weil es nicht möglich ist, hierüber etwas auszusagen [2]. Was die in Christus vollzogene Vereinigung zweier Naturen in Eine Person eigentlich sei, dies bringt, um mit dem hl. *Leo* zu sprechen, unabhängig von der gläubigen Aufnahme dieser Wahrheit keine Sprache zum Ausdruck [3].

Die menschliche Vernunft erkennt Gott nicht unmittelbar, sondern sie schöpft ihre Wissenschaft von ihm aus seinen Werken, desshalb vermag sie aus sich selber die Möglichkeit seiner Menschwerdung nur dann zu erkennen, wenn ihr das göttliche Schöpfungswerk einen Anhaltspunkt dazu darbietet. Einen solchen aber

---

[1] Epist. 137. cap. 2. Nro. 8.

[2] Homil. 4. in Matth. t. VII. pag. 50.

[3] Serm. 29. cap. 1: Utramque enim substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat.

findet sie darin so gewiss nicht, als weder die menschliche Natur noch das Weltganze in einer wesentlichen Beziehung zu der Menschwerdung Gottes steht. Die menschliche Natur wird durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes in eine ganz andere, höhere Ordnung erhoben, als diejenige ist, welcher das menschliche Wesen als solches angehört; desshalb kann unmöglich aus diesem selber ermittelt werden, ob die menschliche Natur für jene Vereinigung überhaupt empfänglich sei oder nicht. Vielmehr beruht ihre Empfänglichkeit dafür einzig und allein auf ihrer unbedingten Unterordnung unter die Allmacht des Schöpfers, welcher befugt ist, Alles aus ihr zu machen, was ihm beliebt (potentia obedientialis). Daher vermag er sie auch in ein solches Verhältniss zu sich selber zu bringen, worauf sie, wie z. B. auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott, als *creatürliche* Natur nicht den geringsten Anspruch hat. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ist sohin allein aus der göttlichen Allmacht erkennbar. Ihre Tragweite aber vermag kein creatürlicher Verstand vollständig zu bemessen. Daher erkennt die natürliche Vernunft zwar im Allgemeinen die Möglichkeit übernatürlicher Wirkungen, allein nicht im Einzelnen gerade die der Menschwerdung Gottes. Denn ist es ihr etwa evident, dass sich die persönliche Aneignung einer creatürlichen Natur durch Gott mit der höchsten Vollkommenheit einer göttlichen Person vertrage? Diese Einsicht setzte seitens des creatürlichen Geistes eine unmittelbare und ihren Gegenstand vollständig erschöpfende Erkenntniss der göttlichen Person voraus. Diese aber ist unmittelbar in sich selber (Mtth. 11, 27) seinem *natürlichen* Licht unerreichbar, sohin entzieht sich diesem Lichte auch die Möglichkeit ihrer Menschwerdung, beziehungsweise das dadurch bewirkte Verhältniss der göttlichen Persönlichkeit zu einer creatürlichen Natur. Dass der hl. Menschheit Christi die menschliche Persönlichkeit fehle, sieht zwar auch der Engel, vor dessen Auge sie offen da liegt, nicht aber auch, dass in ihr die menschliche Persönlichkeit durch die göttliche ersetzt werde, denn auch er durchschaut die göttliche Person nicht, und desshalb hat auch er unabhängig von göttlicher Offenbarung kein gewisses Urtheil darüber, ob sich mit ihrer höchsten Vollkommenheit jenes Verhältniss vertrage oder nicht. Dass Christus, sagt in diesem Sinn der hl. *Thomas,* der Sohn Gottes sei, erkennen auch die Teufel aus seinen Wunderwerken; weil sie aber anderseits auch mehrfache Zeichen menschlicher Schwäche an ihm wahrnahmen, desshalb haben sie es bezüglich seiner Gottheit zu einer blossen Vermuthung gebracht, und daher konnten

sie auch auf den Gedanken kommen, ihn zu versuchen[1]. Auch die Versicherung des Teufels, er wisse, wer Jesus sei, der Heilige Gottes (Luc. 4, 34), schliesst nicht den Zweifel aus, und der Teufel konnte dieses in der Absicht gesagt haben, um Jesus dadurch zu weitern Aufschlüssen über seine Gottheit zu veranlassen. Auch die Verkündigung der Gottheit Christi durch die Teufel ist kein Beweis dafür, dass sie davon eine gewisse und evidente Kenntniss hatten, und wenn sie der Herr nicht reden lässt, weil sie wussten, dass er Christus sei (V. 41), so ist damit bloss der Gegenstand bezeichnet, wovon Jesus nicht wollte, dass sie sprächen, nicht aber auch der Grund, wesshalb er es nicht wollte.

Dagegen ist allerdings die vom Glauben erleuchtete Vernunft um Gründe für die Menschwerdung Gottes nicht verlegen, nach dem Vorgang des Engels Gabriel, welcher um ihre Möglichkeit darzuthun, die hl. Jungfrau an die Allmacht Gottes erinnert (Luc. 1, 37). Allein unbeschadet des fördernden Einflusses der übernatürlichen Offenbarung auf die rein vernünftige Thätigkeit, erzeugen dennoch diese Gründe bloss eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, keine eigentliche Evidenz, denn die Wahrheit von der Menschwerdung Gottes übersteigt auch nach ihrer Offenbarung schlechthin die natürliche Fassungskraft unseres Geistes; dieser wird zwar durch die Offenbarung zu einem erfolgreichern *Gebrauch* seines natürlichen Vernunftvermögens befähiget, nicht aber reicht es dadurch *als solches* über das rein vernünftige Gebiet hinaus. Die übernatürlichen Wahrheiten werden durch ihre Offenbarung nicht aus blosser Vernunft beweisbar, sondern das Erkennbare davon, dessen Auffindung ausserdem dadurch erleichtert wird, macht bloss nach ihrer Offenbarung einen grössern *Eindruck* auf den schon anderweitig davon (durch den Glauben) überzeugten Geist, nicht aber erhalten hiedurch die Gründe *an sich* ein neues Gewicht, noch werden sie dadurch als solche einleuchtender[2]. Der hl. *Thomas* unterscheidet ausserdem

---

[1] 3. p. q. 41. a. 1. ad 1.

[2] *Suarez* in tert. part. disp. 3. sect. 1. Nro. 8: Intellectus lumine fidei illustratus et pio voluntatis affectu adjutus plura potest etiam suis viribus investigare et invenire ad hanc veritatem confirmandam, quam posset his subsidiis destitutus . . . haec eadem exempla ac conjecturae, quibus nunc intellectus fide illustratus utitur, per se sola non sufficerent ad vincendam difficultatem et repugnantiam, quam lumen naturale habet circa hoc mysterium, et ideo, seclusa fide, non sufficerent ad ferendum judicium etiam probabile, quod tale mysterium possibile sit; at vero postquam illa difficultas per fidem superata est, conferunt illa omnia ad probabiliter confirmandam creditam veritatem.

eine zweifache Beweisführung (ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio). Man vermag z. B. von etwas allerdings nicht unmittelbar zu zeigen, dass es so sein müsse, wohl aber dass, angenommen dem sei so, damit unsere anderweitige Erkenntniss vollständig übereinstimme[1]. Nur diesen Beweis vermag die reine Vernunft für die Menschwerdung Gottes mit Evidenz zu führen.

Ist aber die Thatsache der Menschwerdung Gottes Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung und ist sie desshalb durch die göttliche Wahrheit selbst unmittelbar verbürgt, dann ist es selbstverständlich auch ihre Möglichkeit, und folglich ist ihr Gegentheil oder die Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes, weil nothwendig unwahr, auch unbeweisbar. Diese Unbeweisbarkeit nun erhärtet die Vernunft von ihren eigenen Principien aus. Durch Aufdeckung seiner logischen Fehler entkräftet sie den versuchten Beweis ihrer Unverträglichkeit mit evidenten Vernunftwahrheiten und weist dagegen ihre Uebereinstimmung mit diesen Wahrheiten nach. Ist dies indessen kein Beweis ihrer Möglichkeit? Wir sagen: nein. Mit dem blossen Beweis, dass die Menschwerdung Gottes der einen oder andern evidenten Wahrheit nicht widerspreche, ist noch keineswegs dargethan, dass sie überhaupt keinen innern Widerspruch in sich berge, sondern bloss, dass sie gewisser Widersprüche (welche der Gegner darin sieht) fälschlich bezichtiget werde. Weil sich aber dabei die Sache *an sich* meinem Einblick entzieht, so wird dadurch ihre begriffliche Vollziehbarkeit *als solche* keineswegs evident. Dieses zwar ist mir durch die leuchtenden Beweise ihrer göttlichen Bezeugung augenscheinlich, dass ich die Menschwerdung Gottes fürwahrhaltend nicht unvernünftig handle (ihre Glaubwürdigkeit); dadurch aber wird mir nicht zugleich auch ihre Möglichkeit evident, was ohne Einblick in die Sache *an sich* unmöglich ist, während die Evidenz ihrer Glaubwürdigkeit auf äussern Zeugnissen beruht. Allerdings setzt die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Menschwerdung Gottes die Nichtevidenz ihrer Unmöglichkeit nothwendig voraus; allein daraus folgt keineswegs die Evidenz ihrer Möglichkeit. Denn hiezu ist bekanntlich der *positive* Beweis erforderlich, dass sich Gott eine creatürliche Natur persönlich aneignen könne, wozu der reinen Vernunft die schlechthin nothwendige Voraussetzung gebricht, der unmittelbare Einblick nämlich in das göttliche Wesen. Um hingegen bloss die Nichtevidenz der Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes in's Klare zu stellen, genügt ein bloss *negatives* Ver-

---

[1] 1. p. q. 32. a. 1. ad 2.

fahren oder die blosse Widerlegung der gegen ihre Möglichkeit gemachten Einwendungen.

Zu den gangbarsten Einwürfen gehört unzweifelhaft dieser, dass mit dem unveränderlichen Gott durch seine Menschwerdung eine Veränderung vor sich ginge. Wer etwas wird — lautet die Antwort des hl. *Thomas* —, der erfährt dadurch nicht immer eine Veränderung, sondern die Ursache davon, dass von ihm etwas auf's Neue ausgesagt werden könne oder dass er selber etwas werde, was er noch nicht gewesen ist, kann ebensogut eine mit einem Andern vor sich gegangene Veränderung gewesen sein, welcher dadurch zu jenem in eine neue Beziehung tritt. So kann ich z. B. ohne im Geringsten mich selber vom Platze zu bewegen, allein dadurch, dass es ein Anderer thut, sein Nachbar werden. Auf ähnliche Weise fällt die Veränderung, welche bei der Menschwerdung Gottes Statt findet, nicht auf die Seite Gottes, sondern allein die menschliche Natur erfährt sie [1]. Gott ist dabei nicht in *dem* Sinn etwas geworden, als hätte er erst durch seine Menschwerdung ein Gut wirklich erhalten, wofür er bisher nur empfänglich war, was allerdings eine Veränderung wäre; sondern leidend verhält sich dabei allein die menschliche Natur, denn nur sie erfährt dabei eine Vervollkommnung [2]. Als der Urgrund aller Vollkommenheit besitzt Gott in seinem eigenen Wesen auch die besondere Vollkommenheit der menschlichen Natur; ihre persönliche Aneignung durch Gott ist daher keine Vermehrung seiner Güte, und daher hat seine Menschwerdung seinerseits keine Verände-

---

[1] 3. p. q. 16. a. 6. ad 2: Fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari, et hoc contingit in omnibus, quae absolute dicuntur; non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque ejus mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius . . . Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam.

[2] Sent. lib. III. dist. 1. quaest. 1. a. 1. ad 1: Non enim potest esse ut creator ad creaturam referatur, nisi quia creatura ad ipsum refertur, in qua relatio realiter existit, et ideo Deus dicitur uniri non per mutationem sui, sed ejus cui unitur; et similiter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam passivam in Deo existentem, sed per potentiam, quae in creatura est ut uniri possit.

rung zur Folge[1]. Nicht die göttliche Person selber empfängt etwas durch ihre Vereinigung mit einer menschlichen Natur, sondern sie theilt vielmehr dieser von ihrem eigenen Reichthum mit, ihre Persönlichkeit, ihr Sein[2]. Damit übt sie auf dieselbe, ohne ihrerseits das Gleiche zu erfahren, eine stete *Einwirkung* aus, der menschlichen Natur dadurch ihre letzte Vollendung, ihren persönlichen Abschluss gebend, und *dadurch* wird diese dem Sohne Gottes persönlich zugehörig. Die Vereinigung der zwei Naturen Christi ist daher nicht in dem Sinn eine relatio, als wäre die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine *blosse* Beziehung desselben auf seine menschliche Natur, wobei sein Verhältniss zu ihr ein bloss *äusserliches* bliebe. Dagegen wird seine hl. Menschheit zur *innigsten* Gemeinschaft mit ihm erhoben, zur Theilnahme an seiner Persönlichkeit und an seinem eigenen Sein. Daher will keineswegs die Bezeichnung der Menschwerdung des Sohnes Gottes als einer Beziehung desselben auf eine menschliche Natur ihre *Wirkung* erschöpfend beschreiben; diese Wirkung besteht ja darin, dass der Sohn Gottes selber durch seine Menschwerdung etwas wird; folglich ist er dadurch nicht *nur* in eine neue Beziehung getreten. Wenn also der englische Lehrer die Menschwerdung Gottes eine Beziehung nennt, so denkt er dabei bloss an ihre Vollzugsweise, indem er die Gefahr einer Veränderung der göttlichen Person nur dann für wirksam beseitiget hält, wenn ihre Vereinigung mit einer menschlichen Natur nach der Weise einer Beziehung auf sie zum Vollzug kommt, so zwar dass dabei allein die menschliche Natur und nicht zugleich die göttliche Person eine reale Einwirkung oder Veränderung erfährt, und desshalb ist die gottmenschliche Vereinigung nach *dieser* Seite hin oder als Beziehung einer göttlichen Person auf eine menschliche Natur eine relatio rationis. Dennoch ist sie keine *blosse* Vernunftbeziehung, und der deutlichste Beweis dafür ist ihr Correlat oder die ihr entsprechende Beziehung der menschlichen Natur auf eine göttliche Person. Diese Beziehung nämlich hat auf der Seite der menschlichen Natur selber allerdings ein *reales Fundament*[3], und dieses ist bekanntlich ihre Theilnahme an seinem eigenen persön-

---

[1] De unione Verbi incarnati a. 1. ad 9: Sicut incarnatio nihil bonitatis adjicit ad personam divinam, ita etiam nihil adjicit ei diligibilitatis.

[2] Nam Deum uniri humanitati, sagt *Medina*, nihil aliud est quam dare illi suam personalitatem et existentiam (introduct. in 3. p. quaest. 2. Venet. 1580. pag. 9).

[3] 3. p. q. 2. a. 7.

lichen Sein, wodurch sie sein persönliches Eigenthum wird [1]. Indem also St. Thomas die Menschwerdung Gottes als eine Beziehung der göttlichen und menschlichen Natur begreift, hat er dabei ihre *persönliche* Einheit im Sinne, diese aber ist das Ergebniss einer Veränderung und geht erst aus einer göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur hervor [2]. Folglich ist die das persönliche Verhältniss des Sohnes Gottes zu seiner menschlichen Natur begründende Beziehung das Ergebniss eines *Actes*, welcher Gottheit und Menschheit in die Eine Person Christi vereiniget, und in diesem Sinne ist ihre Vereinigung selber eine active [3]. Nicht also die Ursache, vielmehr die Wirkung der gottmenschlichen Vereinigung (des *Actes* der Menschwerdung) ist die persönliche Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Der hl. Thomas erkennt darin das Ergebniss einer *Bewegung*, ihr Zielpunkt aber ist ihm die göttliche Person, denn eben durch die Aufnahme einer menschlichen Natur in seine persönliche Gemeinschaft ist der Sohn Gottes Mensch geworden [4].

Ein weiterer Einwurf gegen die Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes wird aus dem unendlichen Abstand des Endlichen und Unendlichen hergenommen, als könnten desshalb die göttliche und creatürliche Natur in kein Verhältniss der Annäherung zu einander gebracht und folglich niemals Eins werden. Diesem Bedenken begegnet der hl. Thomas mit der Erinnerung, das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen sei nicht im quantitativen Sinne, sondern vielmehr *dynamisch* zu begreifen; in jenem Sinne sei allerdings wegen ihres unendlichen Abstandes keine Annäherung der göttlichen und menschlichen Natur möglich, dass hingegen Gott auf die Creatur *einwirke* und mittelst dieser Einwirkung in Verbindung mit ihr trete, werde dadurch nicht ausgeschlossen, dass sie nicht den ganzen, der göttlichen Allmacht mög-

---

[1] Sent. lib. III. dist. 2. quaest. 2. a. 2. solut. 1.

[2] 3. p. q. 2. a. 8: Unio importat relationem quamdam divinae naturae et humanae, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio, quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur, mutatio autem consistit in actione et passione.

[3] Sent. lib. III. dist. 5. quaest. 1. a. 1. solut. 1: Unitio autem est quaedam actio vel passio, qua ex multis efficitur aliquo modo unum, et hanc actionem sequitur ista relatio quae est unio.

[4] Ibid. dist. 2. quaest. 2. a. 2. solut. 3: Inter humanam naturam et divinam necesse est cadere unionem mediam non sicut causam, sed sicut effectum conjunctionem naturarum consequentem . . . Ex hoc quod motus assumptionis humanae naturae terminatur ad personam, consequitur haec relatio quae dicitur unio.

lichen Einfluss in sich aufzunehmen fähig sei (die unausfüllbare Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen) [1]. Ja — setzen wir hinzu — nicht nur nicht ausgeschlossen wird durch die Unendlichkeit Gottes die Möglichkeit seiner Menschwerdung, sondern umgekehrt gerade *wegen* ihrer Unendlichkeit vermag die göttliche Persönlichkeit das, was sie ihrer eigenen Natur ist (der Grund ihres Fürsichbestehens), auch für eine menschliche zu sein [2].

Hiedurch aber — so erledigt sich ein dritter Einwurf — wird die göttliche Person nicht zum Theil einer menschlichen Natur, sondern diese ist dabei *als solche* in sich selber vollendet. Christus ist zwar eine persona composita, der Sohn Gottes aber ist nicht ihr Theil, denn sonst würde er erst durch seine Menschwerdung eine vollständige Person [3]. Ebenso widerstreitet es seiner Allvollkommenheit, dass Gott unmittelbar durch sich selber das Geistesvermögen einer menschlichen Natur werde. Denn Gott besitzt zwar alle creatürliche geistige Vollkommenheit so gut wie die besondere Vollkommenheit der menschlichen Persönlichkeit in seinem eigenen Wesen in vollkommenerem Grade (eminenter), als sie in der Creatur verwirklicht ist, dennoch kann er nicht in jeder Hinsicht durch sich selber sie ersetzen, nämlich insoweit nicht, als er dadurch auf Kosten seiner reinsten Actualität in einen Zustand von *Potentialität* geriethe. Die Persönlichkeit aber ist der *Act* der Natur. Daher kann ohne Gefahr für seine reinste Actualität Gott selber für eine menschliche Natur der unmittelbare Grund ihres persönlichen oder Fürsichseins werden und so ihre creatürliche *Persönlichkeit* durch seine göttliche ersetzen.

---

[1] Ibid. dist. 1. quaest. 1. a. 1. ad 3: Proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum, et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam . . . et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eumdem. Non oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis.

[2] 3. p. q. 3. a. 1. ad 2: Hoc autem est proprium divinae personae propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

[3] S. *Augustinus* Contr. Maximin. lib. II. cap. 10. Nro. 2: Porro autem Christus una persona est geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars hujus personae dici potest; alioquin Filius Dei Deus antequam susciperet formam servi, non erat totus et crevit cum homo divinitati ejus accessit.

Fünftes Kapitel.

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes.

§. 33. Gott ist weder durch einen innern Trieb seines Wesens noch unter Voraussetzung der Weltschöpfung Mensch zu werden genöthiget.

Nach *thomistischer* Lehre ist zwar der Trieb sich mitzutheilen der Güte Gottes wesentlich und folglich ist seine Menschwerdung, weil die vollkommenste Theilnahme eines von ihm verschiedenen Wesens an seinem eigenen Reichthum, im höchsten Grade seiner Güte angemessen [1]; nicht aber fordert ihr wesentlicher Trieb der Mittheilung nothwendig gerade *diese* Befriedigung oder die Menschwerdung Gottes. Die göttliche Güte und die ihr nothwendige Befriedigung jenes Triebes, sich mitzutheilen, ist davon, sowie von jedem andern aussergöttlichen Gut, so gewiss unabhängig, als es davon die Erreichung des *Zweckes* ist, wodurch allein Gott sich nach Aussen mitzutheilen bestimmt wird. Hiezu nämlich bewegt ihn allein die Liebe zu seiner eigenen Güte, ähnlich wie sein eigenes Wesen der Spiegel ist, worin er die von ihm verschiedenen Gegenstände schaut [2]. Der Herr hat Alles um seiner selbst willen gemacht (Sprüche 16, 4), er selber erfährt sohin durch kein aussergöttliches Gut einen Zuwachs [3], da jedes nur durch Mittheilung gut, er aber durch sein Wesen die Güte selber ist, und vor ihm ist der ganze Erdkreis wie ein Stäubchen in der Wage und wie ein Tropfen des Morgenthaues (Wsht. 11, 23). Kein aussergöttliches Gut also ist der nothwendige Gegenstand des göttlichen Wollens, dessen nothwendige Befriedigung vielmehr, weil es mit Nothwendigkeit nur auf die eigene Güte Gottes gerichtet ist, so wenig wie diese selber von etwas Ausser-

---

[1] 3. p. q. 1. a. 1.

[2] 1. p. q. 19. a. 2. ad 2: Sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

[3] De malo quaest. 5. a. 1. ad 4: Bonum creatum additum bono increato non facit majus bonum . . . Cujus ratio est, quia si duo participantia conjungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid majus.

göttlichem abhängt [1]. Gleichwohl ist der Trieb, sich nach Aussen mitzutheilen, in Gott wirklich vorhanden. Er will nicht bloss im Genusse seiner eigenen Güte ruhen, sondern sie auch schöpferisch andern Wesen mittheilen; da indessen kein aussergöttliches Gut das Endziel Gottes sein kann, so will er es allein, um seiner eigenen Güte willen, oder weil es ihr angemessen ist, dass sie sich mittheile [2].

Eben dadurch unterscheidet sich das göttliche Wirken von dem der creatürlichen Ursachen; diese suchen dadurch etwas zu *erwerben*, ihre eigene Vervollkommnung nämlich durch Nachahmung der göttlichen Güte, Gott dagegen wird zwar auch bei seinem Wirken durch seine Güte geleitet, nicht aber um etwas für sie zu erlangen, sondern allein um sie *mitzutheilen* [3]. Er handelt daher im wahren Sinne des Wortes *liberal,* weil nur aus reiner Güte, nicht aus Selbstliebe [4]. So nennt auch St. *Augustin* die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen *reines* Wohlwollen, weil ihn kein eigenes Bedürfniss dazu antreibt (non ex indigentia, sed

---

[1] 1. p. q. 19. a. 3: Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum volentes conservationem vitae et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire, et eadam ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute.

[2] Ibid. a. 2: Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est . . . Unde si res naturales in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

[3] Ibid. q. 44. a. 4: Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas, et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae.

[4] Ibid. ad 1: Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

ex beneficentia veniens amor in opera sua) [1], sie ist eine *zuvorkommende* Liebe, weil nichts für sich selber suchend, sondern bloss mittheilend [2]. Dass überhaupt ausser Gott noch etwas existirt, ist eine Wirkung seines Reichthums, nicht seiner Bedürftigkeit, es würde ihm daher auch dann nichts abgehen, wenn ausser ihm nichts da wäre [3]. Nicht um seiner selbst willen, als ginge ihm sonst etwas ab, will er, dass wir ihm dienen, sondern allein unseres eigenen Vortheils wegen [4], und seine Liebe zu uns, nicht Selbstliebe, ist der Beweggrund seiner Offenbarung und Gnadeneinwirkung [5]. Daher ist die Verkündigung seines Lobes keine Ruhmredigkeit; denn ohne seine Selbstoffenbarung vermöchten wir ihn nicht zu erkennen, und diese Erkenntniss gereicht nicht ihm, sondern uns allein zum Vortheil [6]. Ist also das göttliche Wollen der aussergöttlichen Güter keine bedürftige Liebe, so wird es unmöglich von seinem Gegenstand dergestalt beherrscht, dass sein Wollen desselben ein nothwendiges wäre [7], vielmehr ist es gerade desshalb, weil es ein Ausfluss seiner sich selbst genügenden Güte ist, — ein *freies* [8], und St. *Thomas* findet daher die Wurzel der göttlichen Freiheit in der Erkenntniss Gottes, dass keines der aussergöttlichen, von ihm als möglich erkannten Güter eine Bereicherungsquelle seiner eigenen Güte, sondern jedes nur ihr Nachbild sein könne [9].

Wegen dieses Verhältnisses der möglichen aussergöttlichen

---

[1] De genes. ad litter. lib. I. cap. 5. Nro. 11.

[2] Confess. lib. XIII. cap. 1: Ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc quod me fecisti, et unde me fecisti. Neque enim eguisti me, aut ego tale bonum sum, quo tu adjuveris.

[3] Ibid. cap. 4: Quid ergo tibi deesset ad bonum quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent, vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae? cfr. cap. 2. Nro. 2.

[4] Ibid. cap. 1: Serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit.

[5] Epist. 102. Nro. 17.

[6] In Joann. tractat. 58. Nro. 3.

[7] De genes. ad litter. lib. I. cap. 7: Egenus atque indigus amor ita diligit, ut rebus, quas diligit, subjiciatur.

[8] De divers. quaest. 83. quaest. 22: Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo, nulla ergo necessitas.

[9] Contr. gent. lib. I. cap. 82. Nro. 4: Intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut ejus principia, et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria.

Dinge zu der eigenen Güte Gottes erklärt gleich dem englischen Lehrer [1] St. *Augustin* ihre Verwirklichung für ein Werk des freien göttlichen *Beliebens*. Dieses ist die letzte Ursache von Allem, und nach *seiner* Ursache forschen hiesse etwas suchen, was erhabener als Gott selber wäre [2]. Denn dieses ist jede Ursache im Vergleich mit ihrer Wirkung [3]. Obschon daher unter keinem fremden Einfluss stehend, ist dennoch das göttliche Wollen kein blindes, denn die *Güte* Gottes ist sein Leitstern. Eine Gottes würdigere Ursache der Weltschöpfung lässt sich nicht denken, als dass der gute Gott ein gutes Werk vollbringe, dass er dazu durch seine Güte veranlasst werde [4]. Du, o Herr, der du die Güte und Schönheit selber bist, hast die Welt geschaffen, denn auch sie ist gut und schön [5]. Der Glaube, dass die Güte des Schöpfers die alleinige Ursache seiner Schöpfung sei, genügt dem Christen [6]. Das Gute indessen — so erläutert St. *Thomas* den augustinischen Gedanken — ist nur dann Gegenstand des Wollens, wenn es als solches, als ein Gut nämlich, erkannt wird; und desshalb steht das göttliche Wollen nothwendig immer mit dem Urtheil seiner Weisheit im Einklang. Sie ist das Gesetz seines Wollens, und weil dieses immer in Uebereinstimmung mit seiner Weisheit steht, ist es immer ein gerechtes; auch unser Thun ist dadurch gerecht, dass es dem Gesetz entspricht. Dieses aber ist etwas Höheres als wir, während für Gott sein eigenes Wesen sein oberstes und einziges Gesetz ist [7]. Daher besitzen die göttlichen

---

[1] 1. p. q. 19. a. 4.

[2] De genes. contr. Manich. cap. 2. Nro. 4: Qui autem dicit: quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest.

[3] De divers. quaest. 83. quaest. 28: Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est.

[4] De civit. Dei lib. XI. cap. 21: Nec causa melior quam ut bonum creatur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent.

[5] Confess. lib. XI. cap. 4: Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim.

[6] Enchirid. cap. 9: Satis est christiano rerum creatarum causam . . . nonnisi bonitatem credere creatoris.

[7] 1. p. q. 21. a. 1. ad 2: Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus, sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Willensacte schon desshalb, weil sie *seine* Acte sind, die höchste sittliche Vollkommenheit, denn das Wollen steht überhaupt unter dem bestimmenden Einfluss seines Beweggrundes und empfängt von ihm seinen sittlichen Werth, sohin ist das göttliche Wollen, weil Gott durch seine eigene Güte dazu bestimmt wird, in Gemässheit seines Beweggrundes das vollkommenste in sittlicher Hinsicht, das sich überhaupt denken lässt [1].

Wenn Gott alle seine Werke nach dem Rathschluss seines *Willens* vollbringt (Ephes. 1, 11); so muss auf einen göttlichen Willensentschluss, auf eine göttliche Freiheitsthat auch seine Menschwerdung zurückgeführt werden, welche demgemäss die hl. Schrift aus der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit ableitet (Joh. 3, 16. 15, 13. Röm. 3, 24. 5, 8 f. 9, 18. Eph. 1, 5 ff. 2, 4 ff. Tit. 2, 11. 3, 4. 1 Joh. 4, 9). Ist also die Menschwerdung Gottes ein Werk der göttlichen *Gnade*, so beschliesst sie Gott nicht unter dem unfehlbaren Einfluss eines *nothwendigen* Gesetzes. Allerdings steht das göttliche Wollen niemals in Widerspruch mit seiner eigenen Güte und Weisheit, daraus folgt aber nicht, wie *Leibnitz* meint, die moralische Nothwendigkeit der einen oder andern *bestimmten* Wirkung, z. B. der Menschwerdung Gottes, noch ist Gott seiner eigenen Güte schuldig, immer die *vollkommenere* Wirkung hervorzubringen [2]. Ist es doch für die göttliche Güte, weil sie von keinem aussergöttlichen Gut abhängt, offenbar gleichgültig, ob die aussergöttlichen Werke Gottes an sich mehr oder minder vollkommen seien. Mit Rücksicht auf den göttlichen Schöpfungs*zweck*, Mittheilung der göttlichen Güte, sind sie unzweifelhaft die vollkommensten, denn die göttliche Weisheit leitet ihre Ausführung, und weil nichts Aussergöttliches durch seine eigene Güte die göttliche zu erhöhen vermag, desshalb kann die göttliche Weis-

---

[1] Ibid. q. 19. a. 2. ad 2: In his, quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem . . . Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua.

[2] Tentamin. theodic. pars. 2. §. 201. op. Genev. 1768. t. I. pag. 273 sequ.: Minus boni facere quam fieri potuerit, est in sapientiam bonitatemque peccare . . . Et dici potest, si universi structuram atque oeconomiam intelligere nobis foret integrum, comperturos nos, illud, prout a sapientissimis probissimisque optari posset et esse factum et administrari, nec Deum committere posse ut aliter fiat. Interim tamen haec necessitas non est nisi moralis . . . Dici quoque potest, simul atque Deus aliquid creare decrevit, exoriri velut pugnam possibilium omnium, existentiam ambientium, atque ea, quae simul juncta plurimum realitatis, plurimum perfectionis, plurimum intelligibilitatis producunt, victoriam reportare et ad existentiam admitti.

heit unter Umständen auch ein geringeres Mass der göttlichen Selbstoffenbarung jenem Zweck angemessener finden, als eine an sich vollkommenere Wirkung, wie z. B. die Menschwerdung Gottes. Dies übersieht Leibnitz, wenn er sich durch die höchste Vollkommenheit der göttlichen Wirkungs*weise* zu der Meinung verleiten lässt, die göttliche Schöpfung sei auch *an sich* betrachtet unter allen möglichen Welten nothwendig die beste [1]. Da wie gesagt kein aussergöttliches Gut der göttlichen Güte etwas hinzufügt, so mag immerhin diese selber der überwiegende Beweggrund der Entscheidungen Gottes genannt werden [2], man sage aber nicht, dass ihn seine Weisheit und Güte, sei es zu seiner schöpferischen Selbstoffenbarung überhaupt oder gar zur Hervorbringung dieser Welt als der besten — *unfehlbar* bestimme [3]. Die göttliche Entscheidung, die an sich minder vollkommene Wirkung mit Unterlassung der vollkommenern hervorzubringen, ist nicht, wie Leibnitz meint, ein Verstoss gegen das Gesetz der göttlichen Weisheit und Güte, noch kann man sagen, dass ihm Gott, wenn er nicht unter den möglichen Welten die beste auswählte, nur zur Hälfte gerecht würde [4]. Sonst wäre die Verwirklichung der besten Welt und sohin auch die Menschwerdung Gottes nicht nur *moralisch* nothwendig [5], sondern ihre Nichtverwirklichung auch *metaphysisch* unmöglich, denn Gott geriethe dadurch mit sich selber, mit seiner eigenen Güte und Weisheit in Widerspruch. Dieser Consequenz vermag Leibnitz nicht durch die Bemerkung zu entgehen, dass das minder Vollkommene, obschon seine Verwirklichung der gött-

---

[1] Ibid. pars. 1. §. 8. pag. 128: Jam suprema ista sapientia, bonitati non minus infinitae adjuncta, non potuit non eligere optimum. Nam sicut minus malum est quoddam boni genus, ita minus bonum est species quaedam mali, si bono majori ponat obicem; essetque in Dei actionibus corrigendum aliquid, si melius agendi locus foret.

[2] Ibid. pars. 3. §. 319. pag. 353: Quid igitur restat, nisi ut ratio validior Dei electionem post se trahat?

[3] Adnotat. in libr. de origin. mal. §. 14. pag. 448: Deus infallibiliter sapientia et bonitate sua adductus est ad mundum potentia sua condendum, ipsique formam, quae fieri possit, optimam conferendam.

[4] Tentam. theodic. pars. 2. §. 193. pag. 268 sequ.: Hactenus palam fecimus, Dei voluntatem a sapientiae legibus independentem non esse, etsi mirum sit, impositam fuisse nobis ea de re disserendi necessitatem . . . At non minorem fere admirationem meretur, dari homines qui credant, Deum has regulas dimidiatim dumtaxat observare nec optimum, quamquam a sapientia indicetur, eligere, verbo, dari auctores, qui Deum melius facere potuisse putent.

[5] Ibid. §. 230. pag. 292: Moralis namque necessitas est, ut sapientissimus optimum eligere teneatur.

lichen Weisheit widerstreitet, wenigstens an sich betrachtet möglich sei [1]. Ist es etwa an sich betrachtet nicht auch die Sünde? Und doch wird Niemand für metaphysisch möglich erklären, dass Gott sündige. Der Theorie des Leibnitz gemäss wäre Gott nicht nach dem Rathschluss seines *Willens* (secundum consilium voluntatis suae) Mensch geworden, sondern einem unabänderlichen Gesetz seiner *Natur* zufolge, wodurch er mit derselben Nothwendigkeit, womit der Unwandelbare sich selber treu bleibt, dazu bestimmt wird, immer das an sich Beste auszuführen [2].

Dagegen hält *Malebranche* die Menschwerdung Gottes nur unter Voraussetzung der Weltschöpfung für nothwendig. Auch nach seiner Lehre genügt Gott sich selber und bedarf der Creatur nicht, die Weltschöpfung ist daher eine göttliche Freiheitsthat [3], indessen konnte sich Gott, weil er immer in Gemässheit seiner höchsten Vollkommenheit handelt, nur zur Hervorbringung einer seiner würdigen, der Vollkommenheit ihres Schöpfers entsprechenden Wirkung entschliessen, was die Welt nur dann ist, wenn sie selber — durch die persönliche Vereinigung Gottes mit einer creatürlichen Natur etwas Göttliches enthält [4]. Nicht die Ausführung des an sich vollkommensten Werkes bezweckt Gott bei seiner Menschwerdung, sondern seine Absicht dabei ist, seiner Weltschöpfung ein göttliches Gepräge aufzudrücken, wie überhaupt seine Rathschlüsse unmittelbar nichts Anderes wollen, als dass er sich so göttlich als möglich zeige, dass sich in seinem Wirken und Walten nicht bloss überhaupt sein Wesen, sondern auch

---

[1] Ibid. §. 230. pag. 292: Decretum creandi liberum est; Deus in omne bonum fertur; bonum, imo optimum eum ad agendum inclinat, sed nequaquam necessitat; nam ipsius electione non efficitur impossibile quod non est optimum; non enim ea efficit, ut, quod Deus omittit, implicet contradictionem. Est itaque in Deo libertas, non solum a coactione, sed etiam a necessitate, immunis; intelligo a necessitate metaphysica.

[2] Ibid. §. 191. pag. 286: Formidatum illud fatum, quo Deus ipse tenetur, nihil est aliud, quam ipsa Dei natura, proprius ejus intellectus, qui ipsius sapientiae bonitatique regulas suppeditat; felix est illa necessitas, sine qua neque bonus foret neque sapiens. cfr. pars. 3. §. 327. pag. 357. Epitom. controv. pag. 413.

[3] Entretien 9 sur la métaphysique Nro. 3. oeuvr. Paris 1837. t. II. pag. 59.

[4] Ibid. Nro. 6. p. 61: Dieu pense à un ouvrage qui par son excellence et par sa beauté exprime des qualités qu'il aime invinciblement, et qu'il est bien aise de posséder. Mais cela néanmoins ne lui suffit pas pour prendre le dessein de la produire, parce qu'un monde fini, un monde profane n'ayant encore rien de divin, il ne peut avoir de rapport à son action, qui est divine. Que fait-il? Il le rend divin par l'union d'une personne divine.

dass es sich darin ganz offenbare [1]. Die Ansicht, dass die Welt ohne den Gottmenschen kein Gottes würdiger Gegenstand seiner Schöpferthätigkeit wäre [2], verkennt den *übernatürlichen* Charakter der Menschwerdung Gottes. Weil sie der übernatürlichen Ordnung angehört, desshalb ist dem Grundsatz gemäss: gratia supponit naturam, die natürliche Ordnung auch ohne sie realisirbar. Die göttliche Schöpferthätigkeit ist zwar auf seine eigene Verherrlichung gerichtet, daraus folgt aber nicht, dass ihr Gegenstand nothwendig die unter allen möglichen Welten beste sei oder dass die Welt in sich selber etwas Göttliches enthalten müsse, vielmehr folgt daraus das gerade Gegentheil. Denn sucht Gott bei seinem Schöpferwirken nur *seine* Verherrlichung, so ist der Schöpfungszweck durch eine minder vollkommene Welt ebenso gut erreichbar wie durch die vollkommenste (mit dem Gottmenschen als der Krone der Schöpfung); kein aussergöttliches Gut nämlich dient unmittelbar zur Verherrlichung Gottes, weil es immer unvermögend ist, seine Güte zu erhöhen. Die Verherrlichung Gottes besteht vielmehr darin, dass überhaupt ein anderes Wesen neben ihm in's Dasein trete und als ein Abbild seiner eigenen Güte daran Theil nehme, dabei aber ist das *Mass* dieser Theilnahme auf die göttliche Güte selber ohne Einfluss. Allerdings vermöchte Gott nicht, eine seinen Eigenschaften widersprechende Welt zu schaffen; allein darin seine Eigenschaften so vollkommen zu offenbaren, als nur immer möglich ist, dazu ist Gott unmöglich schon desshalb verpflichtet, weil seine höchste Vollkommenheit die vollkommenste Wirkungs*weise* fordert. Dieser nämlich wird ihr göttliches Gepräge (um mit Malebranche zu sprechen) nicht erst nachträglich und von Aussen her aufgedrückt, sie verdankt es nicht erst der Vortrefflichkeit ihrer Wirkungen, sondern

---

[1] Ibid. Nro. 10. p. 64: Ainsi, ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui; car ce que Dieu veut uniquement, directement, absolument dans ses desseins, c'est d'agir toujours le plus divinement qu'il se puisse; c'est de faire porter à sa conduite, aussi bien qu'à son ouvrage, le caractère de ses attributs; c'est d'agir exactement selon ce qu'il est et selon tout ce qu'il est.

[2] Traité de la nature et de la grâce. prem. discours a. 3. p. 298: Or, l'action par laquelle le monde est tiré du néant est l'action d'un Dieu, son prix est infini; et le monde, quelque parfait qu'il puisse être, n'est point infiniment aimable, et ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Ainsi, séparez Jésus-Christ du reste des créatures, et voyez si celui qui ne peut agir que pour sa gloire, et dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre le dessein de rien produire au dehors. cfr. a. 24—27. p. 306 sequ.

vielmehr schon ihrem innersten Beweggrund, dieser nämlich ist kein geringerer als die göttliche Güte selber. Wird also diese — hierauf werden wir immer wieder zurückgeführt — durch kein aussergöttliches Gut erhöht, so ist auch die nicht vollkommenste Welt eine Offenbarung Gottes und die gegenwärtige Welt ist nicht nothwendig unter allen möglichen die beste.

Gott, sagt in diesem Sinne St. *Augustin,* ist in seinen kleinen Werken ein ebenso grosser Künstler wie in den grössten. Zwar klein sind jene Werke mit Rücksicht auf ihren Umfang, welcher so viel wie keiner ist, allein nicht hiernach wollen sie bemessen sein, sondern nach der darin kund werdenden Weisheit ihres Urhebers [1]. Der Ausspruch des grossen Kirchenvaters und anderer Väter, dass die Werke Gottes nicht besser sein könnten, als sie sind [2], bedeutet bloss, dass durch die thatsächliche Schöpfung der Schöpfungs*zweck* am vollkommensten verwirklicht wurde [3], nicht aber, dass die einzelnen Geschöpfe auch *an sich* betrachtet nicht vollkommener sein könnten [4]. So lehrt auch der hl. *Thomas,* dass Gott allerdings „Besseres“ als die wirkliche Welt ist, Besseres nämlich im substantiven Sinn des Wortes, hätte schaffen können, nicht aber konnte er sie besser, d. h. auf bessere *Weise* schaffen, denn auch bei der Schöpfung einer bessern Welt hätte er nicht mit mehr Weisheit und Güte zu Werke gehen können, als die gegenwärtige Weltordnung offenbart. Nur die einzelnen Dinge an sich betrachtet konnten vollkommener sein, obschon nicht bezüg-

---

[1] De civit. Dei lib. XI. cap. 22.

[2] De lib. arbitr. lib. III. cap. 5. Nro. 13: Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem. cfr. De quantitate animae cap. 33. Nro. 73. Contra adversar. leg. et prophet. lib. I. cap. 14. Nro. 20.

[3] De lib. arbitr. lib. III. cap. 5. Nro. 13: Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, melius hoc fieret quam illud; si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt.

[4] Die einschlägigen Stellen handeln übrigens nicht von der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, sondern den Manichäern gegenüber wollen sie darthun, aus dem Vorhandensein gewisser Uebel in der Welt folge keineswegs das Dasein eines von Gott unabhängigen, bösen Princips. Auch die Zulassung jener Uebel steht mit der Güte Gottes nicht in Widerspruch; denn er hätte sie nicht zugelassen, wenn es nicht der Schöpfungs*zweck* so gefordert hätte, und in seinem Lichte besehen ist auch die wirkliche Welt ungeachtet des darin vorhandenen Bösen ein des guten Gottes würdiges Werk.

lich ihrer *wesentlichen* Beschaffenheit [1], denn auch in der gegenwärtigen Welt besitzt jede creatürliche Natur die ihr wesentlichen Bestandtheile vollständig, wohl aber wäre die Schöpfung vollkommener Naturen möglich gewesen [2]. Unmöglich dagegen ist eine schönere Ordnung und Harmonie des Weltganzen. In diesem Sinn ist das Werk des besten Künstlers nothwendig das beste, nämlich das *Ganze* als solches, nicht jedes einzelne Stück für sich genommen. Dagegen ist unter den verschiedenen Gliedern eines Ganzen das eine nothwendig vollkommener als das andere; dies fordert schon ihre Stellung darin, und ohne diese Verschiedenheit käme das Ganze überhaupt nicht zu Stande. Ist z. B. ein lebendes Wesen denkbar, worin jedes Glied ebenso vollkommen wie das Auge wäre? [3] Die gleiche Vollkommenheit der einzelnen Creaturen wäre für die Harmonie des Weltganzen ebenso störend, wie für den Wohlklang der Cither, wenn eine Saite zu stark gespannt wird [4]. Demgemäss unterscheidet der hl. *Bonaventura* ein Bestes schlechthin und eines nur beziehungsweise, dieses ist nicht an sich das Beste, sondern bloss durch seine Anordnung, und obschon die Welt allein in dieser Hinsicht die beste ist, so entspricht sie dennoch der höchsten Vollkommenheit ihres Schöpfers [5].

---

[1] 1. p. q. 25. a. 6. ad 1: Cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si τὸ melius sit nomen, verum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem... Si vero τὸ melius sit adverbium et importet modum *ex parte facientis*, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum *ex parte facti*, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

[2] Ibid. in corp.: Bonitas alicujus rei est duplex, una quidem quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis, et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem.

[3] Ibid. q. 47. a. 2. ad 1: Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius facit optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem.

[4] Ibid. q. 25. a. 6. ad 3: Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia.

[5] Sent. lib. II. dist. 23. a. 1. q. 1. ad 1: Est optimum simpliciter et est optimum in ordine. Cum autem dicit Dionysius quod optimi est optima adducere,

Dieser Ansicht widerstreitet nicht die Lehre des hl. *Thomas,* dass die wesentliche Vollkommenheit des Weltganzen die Verwirklichung aller möglichen Seins*grade* erheische [1], von welcher Ansicht ausgehend der englische Lehrer, den göttlichen Beschluss der Weltschöpfung vorausgesetzt, die Engelschöpfung gerade desshalb für nothwendig erklärt, weil sonst die Welt kein vollkommenes Abbild ihres Schöpfers wäre, keines der gerade bei der Weltschöpfung bethätigten Vollkommenheiten Gottes, seines Wissens und Wollens, denn in diesem Betrachte ist allein die unkörperliche rein geistige Creatur sein Abbild [2]. Dies beweist aber nicht die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, denn diese bezeichnet keinen neuen Seins*grad*, sondern bloss eine höhere Seins*weise* des menschlichen Wesens [3]. Die Menschwerdung Gottes ist zwar vollkommenste Mittheilung göttlicher Güte, dennoch ist auch sie kein vollständig adäquater Ausdruck derselben. Ihrer Unendlichkeit wegen überragt die göttliche Güte *alle* möglichen Welten gleichmässig, und das göttliche Original bliebe auch bei der vollkommensten Weltordnung unerreicht, denn auch zwischen ihr und ihm ist der Abstand ein unendlicher. Gott ist daher

---

non intelligit absolute, sed in ordine, et ideo ex hoc non sequitur quod homo debuit fieri in optimo statu simpliciter, sed in statu in quo optime salvaretur universitatis ordo et pulchritudo. cfr. Sent. lib. I. dist. 44. q. 1—3.

[1] 1. p. q. 22. a. 4: Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere.

[2] Ibid. q. 50. a. 1: Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis . . . Unde necesse est ponere ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

[3] *Cajetan* bemerkt zu der angezogenen thomistischen Stelle: Aliud est comparare universum ad gradus rerum et aliud ad speciales modos habendi gradus istos. Gradus siquidem rerum finiti sunt actu et potentia, nisi forte in thesauris entis per essentiam lateat aliquis, et supremus inter eos simillimusque Deo est intellectualis. Modi autem essendi, quamvis et actu simpliciter sint finiti, de potentia tamen logica sunt infiniti, quia non datur suprema creatura factibilis a Deo. Unde perfectio universi exigit quidem continentiam omnium graduum creabilium, sed non omnes creaturas creabiles.

durch seine Weisheit an keine bestimmte Weltordnung gebunden, sondern vermag sich, seiner Allweisheit unbeschadet, auch für die Verwirklichung einer minder vollkommenen zu entscheiden, in welcher die Menschwerdung Gottes keinen Platz hätte, weil auch dabei der Schöpfungszweck (die Offenbarung seiner Güte) ebenso gut erreichbar ist [1].

Die Güte Gottes, lehrt St. *Augustin*, müsste auch dann gepriesen werden, wenn er anstatt der gegenwärtigen eine minder vollkommene Welt geschaffen hätte [2]. Was jetzt noch kein Gegenstand klarer Erkenntniss, sondern nur der Glaube der Frommen ist, dies werden wir einst im hellsten Lichte der Weisheit schauen, nämlich wie unfehlbar, unveränderlich und wirksam der göttliche Wille sei, und wie Vieles er vollbringen könne, dessen Ausführung er nicht will [3]. So hätte er z. B., wenn er es gewollt hätte, ebenso gut wie den Lazarus aus seinem leiblichen Tode den Verräther Judas aus seinem geistigen Tode zum Leben erwecken können [4]. Ebenso hätte Gott auch ohne die Geburt von einem Weibe Mensch werden, und sich seine menschliche Natur entweder wie den Leib des ersten Menschen aus andern Stoffen bilden oder aus Nichts schaffen können [5]. Wie Vieles, wovon wir kein Beispiel haben, ist dem Herrn nicht möglich! So z. B. dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe; ferner hätte er zwölf Legionen Engel gegen seine Mörder entsenden oder die Bewohner des den Söhnen Israels zu übergebenden Landes, anstatt allmählich, mit Einem Schlag vertilgen können [6]; ausserdem vermöchte er bei seiner unbeschränkten

---

[1] Ibid. q. 25. a. 5: Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit, non adaequat divinam sapientiam sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere.

[2] De lib. arbitr. lib. III. cap. 5. Nro. 12: Cujus profecto largissima bonitas justissime laudaretur, etiamsi aliquo inferiore creaturae gradu nos condidisset.

[3] Enchirid. cap. 95: Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit et non velit, nihil autem velit quod non possit.

[4] De nat. et grat. cap. 7. Nro. 8: Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset.

[5] Contr. Faust. lib. XXVI. cap. 7. lib. XXVII. cap. 2.

[6] De spirit. et litter. cap. 1.

Oberherrschaft über die Geschöpfe durch sie die Gottlosen noch viel härter, als jetzt geschieht, bestrafen zu lassen (Wsht. 16, 24), oder um des Glaubens der Frommen willen Berge zu versetzen [1]. Dass er sich bei seinen Entscheidungen nicht durch sein eigenes Interesse leiten lässt, sondern durch das seiner Creaturen, ist ein Beweis dafür dass er ihr Herr sei, denn hiedurch beweist er, dass nicht Er ihrer bedarf, wohl aber sie seiner [2]. Daher konnte er auch die Ausführung eines Werkes unterlassen, woraus ihm (wie aus seiner Menschwerdung) voraussichtlich die höchste Ehre erwachsen musste.

Demnach gibt es keine *moralische Nothwendigkeit* der Menschwerdung Gottes, denn Gott ist nicht durch seine eigene Güte moralisch genöthiget, immer das an sich Bessere zu wählen, was von Einigen gelehrt wird [3]. Diese Lehre nehmen sie aber alsbald durch den Zusatz wieder zurück, dass jene Nothwendigkeit von keiner Schwierigkeit des Gegentheils begleitet und sohin eine bloss metaphorische sei, denn moralisch nothwendig ist eben das, dessen Unterlassung mir grosse Mühe kostet. Ueberdies wäre Gott jenem Gesetze, immer das an sich Beste auszuführen, nicht einmal durch seine thatsächliche Menschwerdung gerecht geworden, oder ist etwa nicht eine vollkommenere Verwirklichungs*weise* derselben, als die thatsächliche, denkbar? Gegen die Annahme, dass Gott mit moralischer Nothwendigkeit immer das an sich Vollkommenere eintreten lasse, macht *Lugo* die richtige Bemerkung, dass es dann eine innere Unwahrheit oder leere Förmlichkeit wäre (aliquid haberet simulationis vel caeremoniae), auch da zum Gebet seine Zuflucht zu nehmen, wo es sich um die Verwirklichung einer an sich vollkommenern Sache handelt. Dennoch ist dieser Gebrauch bei den Gläubigen allgemein und hat das Beispiel des Herrn für sich, welcher seinen göttlichen Vater darum bittet ihn zu verherrlichen und den Seinen den hl. Geist zu senden [4].

---

[1] Ibid. cap. 35. Nro. 62.

[2] Epist. 138. cap. 1. Nro. 6: Nihil Deus jubet quod sibi prodest, sed illi cui jubet. Ideo verus est dominus, qui servo non indiget, et quo servus indiget. In ea quippe scriptura, quae vetus dicitur testamentum . . . dictum est: Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.

[3] So u. A. *Viva:* Datur in Deo inclinatio seu moralis necessitas ad ponendum optimum atque adeo ad incarnationem ponendam (curs. theol. pars VI. disp. 1. quaest. 2. a. 2. Nro. 5).

[4] De incarnat. disp. 2. sect. 1. Nro. 11.

§. 34. Auch den gefallenen Menschen konnte Gott entweder gar nicht oder durch ein anderes Mittel als seine Menschwerdung wieder aufrichten.

Indem St. *Augustin* aus dem Begriff der Erbsünde den einer Erbstrafe folgert, erklärt er, dass es keineswegs gegen die Gerechtigkeit wäre, wenn die mittelst der Sünde des Stammvaters von allen Adamskindern verschuldete Verdammniss auch an allen zum Vollzug käme [1]. Hat Gott nicht die gefallenen Engel ihrem Schicksal überlassen? Warum also hätte er nicht auf dieselbe Weise auch mit den Menschen verfahren können? Das von den Vätern zur Erklärung des verschiedenen Verfahrens Gottes den Engeln und Menschen gegenüber über die verschiedene Lage beider Vorgebrachte dient nur dazu die Angemessenheit des göttlichen Heilsrathschlusses in ein helleres Licht zu stellen; seine Nothwendigkeit folgt daraus nicht. Dass endlich das menschliche Heil durch die Allmacht Gottes auch auf andere Weise als mittelst seiner Menschwerdung hätte zur Ausführung kommen können, ist die ausdrückliche Lehre des hl. *Thomas* [2], wovon in diesem Punkte abzuweichen nach dem Urtheil des *Suarez* vermessen und nicht ohne Nachtheil für den Glauben wäre [3].

Nach der Ansicht des hl. *Athanasius* hätte Gott auch ohne seine Menschwerdung durch ein blosses Wort den auf der Menschheit lastenden Fluch beseitigen können; allein bei Beurtheilung der göttlichen Thaten muss man nicht bloss fragen, was Ihm möglich sei, sondern auch darauf Rücksicht nehmen, was dem Menschen vortheilhafter ist [4]. Dies ist der Gedanke des hl. Athanasius, wenn er anderwärts die Unterlassung der Wiederherstellung des gefallenen Menschen durch Gott für ungeziemend erklärt und seiner Güte unwürdig, weil das Werk Gottes weder durch die Sorglosigkeit der Menschen, noch durch die List des Teufels zu Grunde gehen durfte [5]. Dabei aber will er bloss sagen, in jenem Fall

---

[1] De nat. et grat. cap. 5: Universa igitur massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur.

[2] 3. p. q. 1. a. 2: Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.

[3] In tert. part. disp. 4. sect. 2. Nro. 3: Conclusio est communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo.

[4] Orat. 2. contr. Arian. Nro. 68. op. t. I. p. 1. pag. 424.

[5] De incarnat. Verbi Nro. 6.

wäre etwas der Güte Gottes im höchsten Grade Angemessenes, die Wiederherstellung des Menschen, unterblieben, nicht aber dass dadurch Gott positiv *gegen* seine Güte gehandelt hätte. Dass der Heiland auch ohne Mensch zu werden durch einen blossen Wink seines Willens (wodurch er das All in's Dasein gerufen hat) die Menschen von der Sünde zu erlösen vermocht hätte, folgert der hl. *Gregorius Nazianzenus* unmittelbar aus seiner Gottheit [1]; und St. *Augustin* findet die Behauptung thöricht, dass die Weisheit Gottes die Menschen nicht anders befreien konnte, als durch ihre Menschwerdung, ihre Geburt von einem Weibe und die ihr von den Sündern widerfahrenen Unbilden [2]. Den Ungläubigen gegenüber genügt nicht die Erinnerung, dass die Erlösung des Menschengeschlechtes durch die Menschwerdung und den Tod des Gottessohnes durchaus in Einklang mit der Würde Gottes sei, sondern überdies ist zu zeigen, dass, weil der Allmacht Gottes Alles gleichmässig unterworfen ist (cujus potestati cuncta aequaliter subjacent), ihm auch das Vermögen die Menschen auf andere Weise wiederherzustellen nicht gefehlt habe [3]. Der wahrhaften Barmherzigkeit Gottes, bezeugt der hl. *Leo* d. Gr., haben unaussprechlich viele Wege offen gestanden, um das Menschengeschlecht wiederherzustellen [4]; hätte doch der Sohn Gottes, was seine Barmherzigkeit zur Wiederherstellung der Menschheit vollbringen wollte, ohne Annahme der Knechtsgestalt kraft seiner göttlichen Majestät und durch die blosse Kraft seiner Gottheit auszuführen vermocht [5], denn der Allmächtige, bemerkt der hl. *Johannes Damascenus,* konnte den Menschen der Herrschaft des Teufels durch blosse Gewalt entreissen, ohne Genugthuung für die Sünde [6].

Einer hievon abweichenden Anschauung huldiget der hl. *Anselm.* Gott ist nach seiner Ansicht nicht nur schlechthin unvermögend, etwas irgendwie Unzukömmliches zu vollbringen, sondern auch genöthiget, Alles auszuführen, wozu ihn ein hinreichender Grund bewegt, so lange ihn nicht ein Gegengrund aufwiegt [7]. Daher konnte das Menschengeschlecht nicht anders erlöst werden,

---

[1] Orat. 9. pag. 157.

[2] De agon. christ. cap. 11.

[3] De trinit. lib. XIII. cap. 10. Nro. 13.

[4] Serm. 22. cap. 3.

[5] Serm. 28. cap. 3.

[6] De fid. orth. lib. III. cap. 18.

[7] Cur Deus homo lib. I. cap. 10: Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.

als durch vollständige Genugthuung für die Sünde, denn diese ohne Sühne zu vergeben, wäre unzukömmlich nnd ist sonach unmöglich [1]. Da sich also die Freiheit Gottes allein innerhalb des ihm Geziemenden bewegt, so vermag er nicht aus Güte eine Unzukömmlichkeit zu begehen noch durch einen Machtspruch seines Willens zu bewirken, dass etwas Unrechtes recht werde, und folglich kann er auch unmöglich dem Frevler, welcher ihm seine Ehre geraubt hat, bevor er sie zurückerstattet, die verdiente Strafe erlassen [2]. Dies wäre ja eine offenbare Ungerechtigkeit, denn nichts ist unerträglicher, als dass ein Geschöpf seinem Schöpfer die ihm gebührende Ehre raube, ohne dafür genugzuthun, und nichts ungerechter, als etwas so Unerträgliches zu dulden [3]. Auf diesen Voraussetzungen, wozu noch die Annahme kommt, dass die durch den Fall der Engel entstandene Lücke durch die Heiligung und Beseligung derselben Zahl Menschen ausgefüllt werden sollte [4], beruht der anselmische Vernunftbeweis für die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes [5]. Aus dem Unvermögen des Menschen nämlich für die Sünde genugzuthun, und daraus, dass er hiedurch seiner Verpflichtung dazu keineswegs enthoben wird [6], folgert St. Anselm die Nothwendigkeit eines *Gottmenschen,* welcher allein im Stande ist, die zur Vollendung des Werkes Gottes am Menschen nothwendige, vollständige Genugthuung für die Sünde

---

[1] Ibid. cap. 12: Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire... si non punitur, inordinatum dimittitur... Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere... Si peccatum dimittitur impunitum, similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti, quod Deo non convenit... Liberior igitur est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia, quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut injustitiam Deo similem faciat, quia sicut Deus nullius legi subjacet, ita et injustitia.

[2] L. c.: Libertas enim non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet, nec benignitas dicenda est quae aliquid Deo indecens operatur. Quod autem dicitur, quia quod vult justum est, et quod non vult justum non est, non ita intelligendum est, ut si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit, quia ipse vult... Quapropter si non decet Deum aliquid injuste aut inordinate facere, non pertinet ad ejus libertatem aut benignitatem aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo quod abstulit, impunitum dimittere.

[3] Ibid. cap. 13: Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, non solvat quod aufert... Nihil autem injustius toleratur, quam quo nihil minus est tolerandum.

[4] Ibid. cap. 16.

[5] Ibid. cap. 20: Sed Christum et christianam fidem, quasi nunquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus ejus ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus.

[6] Ibid. cap. 19—24.

zu leisten [1], denn Gott allein ist reich genug, um etwas Grösseres aufzubieten, als alles Aussergöttliche zusammen, was die vollständige Genugthuung für die Sünde fordert, und nur der Mensch ist sie zu leisten schuldig [2]. Wird aber die vollständige Genugthuung für die Sünde von der göttlichen Gerechtigkeit *gefordert* [3], ist sie dann noch eine freiwillige Wohlthat Gottes, wofür man ihm Dank schuldet? Hätte dann Gott das Erlösungswerk nicht vielmehr um seiner selbst willen vollbracht, um nicht ungerecht oder machtlos zu erscheinen; nicht aber unseretwegen? Darauf antwortet der hl. Anselm, die für Gott vorhandene Nothwendigkeit, den Menschen zu erlösen, enthebe uns nicht der Pflicht ihm dafür dankbar zu sein, sondern verpflichte uns nur um so mehr dazu, da er sich diese Nothwendigkeit *freiwillig* geschaffen habe [4].

In der letztern Bestimmung liegt der Schlüssel zu einer befriedigenden Auslegung des anselmischen Gedankens. Ja, freiwillig, durch einen Freiheitsentschluss seines Willens — hat sich Gott in die Nothwendigkeit versetzt, Mensch zu werden und den gefallenen Menschen durch seinen Opfertod wieder aufzurichten. Diese Nothwendigkeit widerstreitet daher nicht der Freiheit Gottes, weil sie aus einer von ihr selbst geschaffenen Voraussetzung entspringt. Nur im uneigentlichen Sinn, bemerkt St. Anselm, kann von Gott gesagt werden, dass er etwas nothwendig thue. Das für ihn Nothwendige oder Unmögliche ist dieses durch seinen Willen, der selber keiner Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit unterliegt [5]. Der nothwendige Eintritt gewisser Ereignisse thut daher, weil ihm ihre Anordnung oder Zulassung durch Gott vorangeht, seiner Freiheit keinen Eintrag, sondern beweist nur die

---

[1] Ibid. lib. II. cap. 4: Necesse est ergo ut de humana natura perficiat quod incoepit; hoc autem fieri nequit nisi per integram peccati satisfactionem.

[2] Ibid. cap. 6: Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus... Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo.

[3] Ibid. lib. I. cap. 13: Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit aut ad utrumque impotens erit.

[4] Ibid. lib. II. cap. 5: Est necessitas quae benefacienti gratiam aufert aut minuit, et est necessitas qua major beneficio gratia debetur. Cum enim aliquis ea necessitate, cui subjacet invitus, benefacit, aut nulla aut minor illi gratia debetur. Cum vero ipse se sponte necessitati benefaciendi subdit nec invitus eam sustinet; tunc utique beneficii gratiam meretur majorem.

[5] Ibid. cap. 18: Jam diximus quia Deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere. Omnis quippe necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati. Illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse ita vult.

Unwandelbarkeit seiner Entscheidungen [1]. Damit also der göttliche Beschluss, eine bestimmte Anzahl vernünftiger Wesen zu beseligen, zur Ausführung käme, musste der durch die Sünde der Engel entstandene Ausfall durch die gleiche Zahl menschlicher Wesen wieder gedeckt werden, ihre Beseligung aber bedingte nach der Meinung des hl. Anselm die Menschwerdung Gottes [2]. Hierin vermögen wir nicht dem heiligen Theologen beizupflichten. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes entspringt allerdings auch nach unserer Ansicht aus einem göttlichen Freiheitsentschluss, nicht aber aus dem Beschlusse, eine bestimmte Anzahl von Vernunftwesen zur Seligkeit gelangen zu lassen, denn dieses wäre für den allmächtigen Gott auch ohne seine Menschwerdung möglich gewesen. Auch die andere Voraussetzung des hl. Anselm, dass der Verzicht Gottes auf eine Genugthuung für die ihm durch die Sünde zugefügte Beleidigung seiner Gerechtigkeit widerstritte, ist unstichhaltig. Weil gegen Gott gerichtet, konnte sie auch, wie St. *Thomas* mit Recht hervorhebt, von Gott dem Menschen vollständig verziehen und keine Busse dafür gefordert werden, ohne hiedurch einem Dritten Unrecht zu thun. Oder forderte etwa das Wohl des Weltganzen, dass Gott die Sünde nicht unbestraft lasse? Das höchste Gut der Welt ist Gott und folglich ist das ihm Genehme auch ihr Vortheil [3]. Erklärt also der blosse göttliche Heilswille die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes nicht genügend; so kann der Grund dieser Nothwendig-

---

[1] Ibid. cap. 17: Dei voluntas nulla cogitur necessitate, sed ipsa se spontanea sua servat immutabilitate, quando dicitur aliquid necessitate facere.

[2] Ibid. lib. I. cap. 16: Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo ita ut nec majorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum . . . Quapropter aut angeli illi qui ceciderunt facti erant ad hoc, ut essent intra illum numerum, aut quia extra illum numerum permanere non potuerunt, ex necessitate ceciderunt, quod absurdum est opinari . . . Quoniam ergo de illo numero esse debuerunt, aut restaurandus est ex necessitate numerus eorum, aut in imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest . . . Necesse est ergo eos de humana natura, quoniam non est alia, de qua possint restaurari.

[3] 3. p. q. 46. a. 2. ad 3: Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam.

keit nirgend anders gesucht werden, als in einer bestimmten Verwirklichungsweise des menschlichen Heils, wozu die Menschwerdung Gottes nothwendig war.

§. 35. Allein vorausgesetzt dass die durch die Gerechtigkeit geforderte Genugthuung für die Sünde vollständig geleistet werden sollte, war die Menschwerdung Gottes nothwendig.

Den Regeln der Gerechtigkeit gemäss, lehrt St. *Irenäus*, musste der Feind der Menschheit durch einen Menschen überwunden werden, und der Gründer des menschlichen Heils konnte kein Anderer ausser Gott sein, denn allein auf der Gemeinschaft mit Ihm beruht unsere Unsterblichkeit [1]. Auch St. *Athanasius* erblickt in dem menschlichen Heil oder vielmehr in seiner thatsächlichen Verwirklichungsweise, welche ausserdem unvollziehbar ist, den Grund der Menschwerdung Gottes. Das über Alles erhabene Wort Gottes allein vermag Alles von neuem aufzubauen, und nur ein Mensch ist fähig für Alle zu leiden und beim Vater einzutreten [2]. Unwandelbar jedoch musste der zweite Adam sein, damit fürderhin die Schlauheit des Teufels an der Unveränderlichkeit Gottes zu Schanden würde [3]. Nicht also bei Deinesgleichen, mahnt der hl. *Basilius*, sondern bei Einem Deine Natur Uebertreffenden suche Dein Heil, nicht bei einem blossen Menschen, sondern bei dem Gottmenschen Jesus Christus, welcher allein vermag, ein Sühnopfer für uns Alle Gott darzubringen [4]. Das Blut eines blossen Menschen, erinnert der hl. *Cyrillus Alexandrinus*, ist nicht so viel werth als das Leben Aller; nur ein menschgewordener Gott ist mehr werth als die gesammte Welt, und desshalb vermochte er allein für sie genugzuthun [5]. Im Hinblick auf diese thatsächliche Vollzugs*weise* der Erlösung oder die vollständige Genugthuung für die Sünde erklärt der hl. Cyrillus die Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes allein durch die Menschwerdung Gottes für möglich [6]. Damit die menschliche Seele die Obmacht über die Sünde erlange und dadurch fähig werde für sie genugzuthun, wird sie durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes in die Festigkeit und Unveränderlichkeit

---

[1] Contr. haeres. lib. III. cap. 18. Nro. 7.

[2] De incarnat. Verb. Nro. 7.

[3] Orat. 1. contr. Arian. Nro. 51.

[4] In pslm. 48. Nro. 4. op. t. I. pag. 180.

[5] De recta fide ad reginas orat. 1. op. t. V. p. 2. pag. 98.

[6] De recta fide ad Theodos. pag. 10.

seiner eigenen Natur gleichsam eingetaucht, denn die Seele Christi muss nothwendig stärker sein als die Sünde und unfähig sie zu begehen, sonst wäre er nicht die Wurzel und der Anfang eines neuen Lebens im Geiste, noch das Princip der Unsterblichkeit des Leibes [1]. Nur sich der Sünde zu verkaufen, lehrt St. *Augustin* [2], und dadurch ihr Sklave zu werden, vermochte Israel aus eigener Kraft, nicht aber sich von ihr wieder loszukaufen; dies vermag allein der sich ihr zu verkaufen Unfähige [3]. Um daher die Befreiung des Menschengeschlechtes mittelst vollständiger Genugthuung möglich zu machen, musste das Wort Gottes selber sich herablassen Mensch zu werden [4]. Weil die eigene Gerechtigkeit des Menschen nicht ausreichte, um für die Sünde genugzuthun, desshalb ist die Gerechtigkeit Gottes die seinige geworden [5]. Nur durch diese Hülfe, bekennt der hl. *Leo*, war für die Menschheit ihre Befreiung aus der Knechtschaft möglich [6]. Auch die göttliche Weisheit hatte kein anderes Mittel, um auf diese Weise oder mittelst vollständiger Genugthuung für die Sünde den Menschen von seinem Falle wieder aufzurichten, ausser der Geburt eines von der Sünde des Stammvaters, dem Erbübel des ganzen Geschlechtes, unberührten Adamssohnes, dessen Verdienst für ihre Sünde genug thäte [7]. Denn aus sich selber, erinnert schliesslich der hl. *Fulgentius*, ist die menschliche Natur unfähig die Sünde der Welt zu tilgen; erst die persönliche Vereinigung mit dem Worte Gottes macht sie hiezu tüchtig [8].

Den tiefern Grund dieses Unvermögens des creatürlichen Geistes für die Sünde genugzuthun findet der hl. *Thomas* in der Sünde selber. Weil diese gegen die unendliche Majestät Gottes gerichtet ist, desshalb hat sie eine gewissermassen *unendliche* Bosheit. Denn die Grösse der Beleidigung richtet sich nach der Würde der dadurch verletzten Person. Ist also diese eine unendliche, so ist für ihre Beleidigung vollständig genugzuthun nur eine That von unendlicher Wirksamkeit, folglich kein blosser Mensch

---

[1] Ibid. pag. 17 sequ.

[2] In epist. Joann. tractat. 4. Nro. 8.

[3] In pslm. 129. Nro. 12.

[4] Serm. 174. cap. 1: Non liberaretur humanum genus, nisi sermo Dei dignaretur esse humanus.

[5] In pslm. 108. serm. 25. Nro. 5: Restabat ergo ut omnibus non sua sed Dei, id est a Deo donata, justitia subveniret.

[6] Serm. 52. cap. 2.

[7] Serm. 28. cap. 3.

[8] De incarnat. et grat. cap. 4. Galland. biblioth. t. XI. pag. 234.

im Stande. Die vollständige Genugthuung nämlich muss den ganzen, einer Person durch ihre Beleidigung zugefügten Schaden wieder gut machen. Die Sünde ist aber ausserdem eine Schädigung der gesammten menschlichen Natur, und um dieses Unheil aufzuwiegen, reicht die Güte einer einzelnen Person unmöglich aus [1]. Unendlich also ist die Bosheit der Sünde nicht bloss in Anbetracht der unendlichen Würde der durch den Ungehorsam gegen ihre Befehle und die darin liegende Verachtung ihrer Oberherrschaft beleidigten Person, nicht bloss in Anbetracht des unendlichen Gutes, dessen sie die Menschen beraubt, sondern auch hinsichtlich der dadurch geschädigten Natur selber, denn auch diese hat eine gewisse Unendlichkeit wegen der bis ins Unendliche möglichen Vervielfältigung ihrer Träger [2]. Aus dem Gegensatz der Sünde gegen Gott den Unendlichen folgert St. Thomas auch die Ewigkeit der Höllenstrafen [3]. Die Beleidigung einer unendlichen Person fordert als Sühne eine unendliche Strafe, unendlich aber kann die Strafe nur durch ihre ewige Dauer sein, weil für eine auch an sich oder ihrer Intensität nach unendliche Strafe ein creatürliches Wesen unempfänglich ist [4]. Eine in diesem Sinn oder wenigstens durch

---

[1] 3. p. q. 1. a. 2. ad 2: Aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens. Uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adaequationem ad recompensationem culpae commissae, et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta nec bonum alicujus personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens.

[2] Sent. lib. III. dist. 20. quaest. 1. a. 2: Peccatum, pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo ex infinitate divinae majestatis, in quantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae, quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, id est ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quamdam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari.

[3] Ibid. lib. II. dist. 42. quaest. 1. a. 5: Ratio quare mortale peccatum ad aeternam poenam obligat, potest sumi primo ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus, unde et offensa illius infinita poena digna est, quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur.

[4] Ibid. ad 2: Ex hoc quod contra infinitum peccat, debetur sibi poena infinita. Non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis in infinitum capax est.

ihre Dauer unendliche Strafe gebührt aber desshalb der Sünde, weil sich dadurch der Mensch von seinem unendlichen Gute abkehrt. Mit Rücksicht hierauf nimmt der hl. Thomas, obschon sonst gewohnt die Sünde nur gewissermassen unendlich zu nennen, keinen Anstand, diese Bezeichnung schlechthin zu gebrauchen [1]. Die Grösse der Sünde hängt vornehmlich ab von ihrem Gegenstand, unter diesen aber fällt auch die dadurch beleidigte Person [2]. Nun trifft schon die Beleidigung des Fürsten nicht bloss einen einzelnen Mann, wie die Beschimpfung eines einfachen Bürgers, sondern zugleich alle seine Unterthanen [3]. Wer aber Gott beleidiget, der versündiget sich nicht nur an der Gesammtheit der wirklichen Geschöpfe, sondern auch an allen möglichen. Obschon auch die Liebe in einer Beziehung auf Gott den Unendlichen steht, so erwächst doch hieraus keine unendliche Güte der Liebe, denn Gott ist bloss insoweit ihr Gegenstand, als er durch den endlichen Geist erreichbar ist, folglich nicht seiner Unendlichkeit nach. Anders bei der Sünde. Durch sie ist die Seele nicht allein unter einem gewissen Gesichtspunkte, sondern in jedem Betrachte von Gott abgekehrt, folglich tritt sie zu ihm in Gegensatz auch gerade seiner Unendlichkeit nach, wodurch er auf unendlich mannigfaltige Weise sich schöpferisch mitzutheilen vermag. Obschon daher Gott, weil seine Macht keine Schranke kennt, den Menschen auch auf andere Weise als durch die Menschwerdung seines Sohnes von der Sünde zu befreien vermocht hätte und obschon auch die zu diesem Zweck von ihm getroffene Veranstaltung seiner höchsten Vollkommenheit entsprochen hätte, so wäre es dennoch eine blosse Befreiung, keine eigentliche *Erlösung* gewesen, weil keine Entrichtung eines Lösegeldes [4]. Wofür aber sollte dieses entrichtet werden?

---

[1] 1. 2. q. 87. a. 4: Poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum.

[2] Ibid. q. 73. a. 9: Persona, in quam peccatur, est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti.

[3] 2. 2. q. 65. a. 4: Quanto aliqua injuria in plures redundat, caeteris paribus, tanto gravius est peccatum, et inde est quod gravius est peccatum, et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem, quam si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis.

[4] Sent. lib. III. dist. 20. quaest. 1. a. 4. solut. 1: Quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset, non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii.

Dabei handelt es sich offenbar um keine eigentliche Vergütung eines Gott zugefügten Schadens. Wie könnte das Unserige, welches schon von vornherein sein ist, Ihm einen Ersatz bieten? Zwischen Gott und der Creatur ist ein eigentliches Rechtsverhältniss in dem Sinn unmöglich, als wäre sie im Stande, beziehungsweise verpflichtet, seinen Forderungen durch eine bestimmte Leistung gerecht zu werden, und als wäre nur diese bestimmte Leistung ihn zu befriedigen im Stande; nein, gerecht wird der Mensch seinem Schöpfer schon dadurch, dass er für ihn leistet, was überhaupt in seinen Kräften steht, der Herr verlangt nicht mehr als dass ihm der Mensch seinen Geist vollständig unterwerfe [1]. Allein obschon seinerseits unvermögend Gott seine Schuld vollständig abzutragen und obschon folglich ihm gegenüber nicht in der Lage, die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn des Wortes auszuüben [2], ist dennoch der Mensch in der traurigen Möglichkeit ihm *Unrecht* zu thun. Wer ein Unwürdigeres dem Würdigern vorzieht, thut diesem dadurch in dem Masse Unrecht, als es an Güte jenes, welches ihm vorgezogen wurde, übertrifft. Das durch die Sünde Gott zugefügte Unrecht ist daher ein unendliches, denn Gott ist unendlich würdiger, als das vergängliche Gut, das ihm der Sünder vorzieht, sein Endziel darin suchend [3]. Eine Ungerechtigkeit ist daher die Sünde (1 Joh. 3, 4) nicht bloss durch ihre Abweichung von der obersten Rechtsnorm, sondern sie verletzt auch das gött-

---

[1] 2. 2. q. 57. a. 1. ad 3: Quia justitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod justum secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur proprie jus lex divina, sed fas, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit, ut homo quantum potest Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

[2] Ibid. q. 80. a. unic.: Ratio vero justitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens ratione justitiae deficit, uno quidem modo in quantum deficit a ratione aequalis, alio modo in quantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet.

[3] De verit. quaest. 28. a. 2: Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit, et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans) ex hoc ipso quantum ad affectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem, finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, cum ipse Deus contemnitur et ejus praeceptum.

liche Recht auf die ihm als Grund und Endziel aller Dinge gebührende Ehre. Gott nämlich (Js. 43, 24), dem als dem Endziel von Allem Alles dienen sollte, wird durch die Sünde genöthiget, der Creatur zu dienen (servire me fecisti in peccatis tuis) und der Sohn Gottes wird mit Füssen getreten (Hebr. 10, 29), so oft der Sünder die Quelle des lebendigen Wassers verlässt, um sich dafür Cisternen zu graben, welche kein Wasser halten können (Jerem. 2, 13).

Desshalb vermögen wir nicht der Ansicht des *Vasquez* beizupflichten, dass die Sünde kein göttliches Recht verletze[1]. Sein Schluss: wegen des Unvermögens der Creatur, entweder der Güte Gottes etwas hinzuzufügen oder sie zu mindern, sei ein ihrerseits ihm angethanes Unrecht undenkbar, verwechselt das Recht Gottes an sich mit dem Vermögen der Creatur ihm gerecht zu werden. Erlischt etwa das Recht meiner Gläubiger durch mein Unvermögen sie zu bezahlen? Ebenso wenig folgt die Unfähigkeit der Creatur, ein göttliches Recht zu verletzen, aus ihrem Unvermögen seine Verletzung wieder gut zu machen. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Gerade die Unabhängigkeit Gottes von jedem creatürlichen Gut, welche die Ursache davon ist, dass ihm durch keines ein hinreichender Ersatz für die ihm nicht erwiesene Ehre geboten werden kann, gibt ihm ein besonderes Recht darauf, dass sie ihm erwiesen werde, folglich ist gerade darum ihre Vorenthaltung ein ihm zugefügtes *Unrecht*. Dass durch die erfahrenen Beleidigungen seine eigene Güte nicht vermindert wird, beweist die unendliche Erhabenheit Gottes über alles Creatürliche, und hieraus erwächst für die Creatur eine ungleich grössere Verpflichtung ihm zu dienen, als wenn er selber ihrer bedurft und sie nicht aus reiner Liebe geschaffen hätte. Oder wäre etwa die dem Nächsten zugefügte Beleidigung ein Unrecht, das Jeder um der Gerechtigkeit willen wieder gut zu machen verpflichtet ist, die Gottesbeleidigung aber nicht? Dies ist ganz unmöglich, da Gott unzweifelhaft ein höheres und stärker begründetes Recht hat, dass seine Ehre nicht verkürzt werde, als der Mensch, dass der seinigen Niemand zu nahe trete. Der weitere Einwurf des Vasquez (a. a. O.), dass wenn die Sünde ein Unrecht gegen Gott wäre, jede Sünde ausser ihrer

---

[1] In tert. part. disp. 2. cap. 3. Nro. 22: Constituendum est, nullam injuriam factam Deo esse injustitiam contra ipsum, eo quod nullo genere peccati aliquo modo ipsum in bonis laedere possumus, cum ex creaturis nihil ei emolumenti aut damni provenire possit, et ideo inter illum et nos nulla possit esse propria ratio justitiae aut injustitiae.

specifischen, aus ihrem Gegensatz gegen eine bestimmte Tugend entspringenden Bosheit noch die besondere der Ungerechtigkeit enthielte, was indessen nicht der Fall sei, beweist bloss die Unfähigkeit des Menschen, Gott gegenüber den Gesetzen der Gerechtigkeit zu genügen, nur aus *dem* Grunde sündigt er nicht in jeder einzelnen Sünde auf's neue gegen die Gerechtigkeit, obschon jede an sich ein göttliches Recht verletzt. Durch diese Abschwächung des Begriffes der Sünde scheint uns die rechte Anschauung von der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes sowie der richtige Erlösungsbegriff gefährdet. Gott nämlich musste eben desshalb Mensch werden, weil durch die Sünde gegen Gott ein *Unrecht* begangen wird, das ein Gottmensch allein wieder gut zu machen vermag [1].

Nach der Ansicht des *Scotus* hätte dies freilich unter Umständen auch ein blosser Mensch vermocht. Gott, lehrt er, konnte dem durch seine unvollkommene Reue dafür empfänglichen Menschen die Gnade der vollkommenen verleihen, und damit konnte er für die Sünde genugthun, denn durch den Act der vollkommenen Reue wird Gott ein Gut zurückerstattet, das dem durch die Sünde ihm geraubten gleichkommt (quia per actum illum redditur Deo aequivalens illi homo quod abstulit peccatum). Dieser Act der vollkommenen Reue wäre ausserdem ein freies Geschenk des Menschen, das er Gott darzubringen nicht schuldig ist, und hätte sohin alle Eigenschaften einer eigentlichen Genugthuung. Alles was wir sind und vermögen ist zwar Gottes Eigenthum, er kann es als solches in Anspruch nehmen und folglich uns dazu verpflichten, es ihm zurückzugeben; allein in seiner übergrossen Barmherzigkeit und eingedenk unserer Schwäche sowie der Mühe des Vollbringens des Guten verpflichtet er uns regelmässig nur zur Erfüllung der zehn Gebote. Es bleibt daher dem Einzelnen möglich, einige Werke der Uebergebühr auszuüben, und dadurch hätte er für die Sünde genugthun können, auch wenn der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre. Thatsächlich freilich erlangt Niemand die Gnade der Rechtfertigung und Sündenvergebung ausser kraft der Verdienste desjenigen, der selber ohne Sünde gewesen ist. Denn die Versöhnung Gottes mit der Welt sollte durch eine Dienstleistung vollzogen werden, die ihm angenehmer wäre, als die dadurch zu sühnende Beleidigung missfällig. Desshalb ist in

---

[1] Inwiefern wirklich die Genugthuung Christi den strengen Anforderungen der Gerechtigkeit genügt hat, ist nicht hier der Ort darzulegen, es muss dies einer eigenen Abhandlung über das Erlösungswerk Christi vorbehalten bleiben.

der thatsächlichen Weltordnung ohne das Leiden Christi (diese Gott wohlgefälligere Dienstleistung) eine Genugthuung für die Sünde unmöglich [1]. Dieser Auffassung schliesst sich auch *Vasquez* insoweit an, als auch er der vollkommenen Reue die Wirksamkeit zuerkennt, die durch die Sünde begangene Beleidigung Gottes wieder aufzuheben. Daneben behauptet er aber die Unfähigkeit des blossen Menschen für die Sünde genugzuthun, denn zu ihrer Strafe gehöre auch die Entziehung der wirksamen Gnade, welche zu einem Act der Reue schlechthin nothwendig ist. Wenn aber dieser Ansicht gemäss ohne vorgängige theilweise Nachlassung der Strafe der Sünde die Reue darüber unmöglich ist, so ist diese offenbar keine hinreichende Genugthuung dafür [2].

Ihre Wirksamkeit für die Sünde genugzuthun könnte die Reue allein aus der *Gnade* schöpfen, weil sie allein durch sie ein Gott angenehmes Werk ist. Daher richtet sich das Vermögen oder Unvermögen eines blossen Menschen, durch die vollkommene Reue für die Sünde genugzuthun, nach dem Einfluss der Gnade auf die Tilgung der Sünde. Nach der Lehre des hl. *Thomas* aber setzt die Tilgung der Sündenschuld durch die heiligmachende Gnade den göttlichen Beschluss der Sündenvergebung voraus, und seine Wirkung ist die Gnadenmittheilung, welche den Menschen der Lossprechung von der Sündenschuld würdig macht [3]. Die sündentilgende Gnadenwirkung ist daher mit der ebenfalls durch die Gnade bewirkten übernatürlichen Ausrüstung der Seele nicht ein und dasselbe, sondern diese Wirkung der Gnade ist von jener trennbar, wie z. B. in Christus ihre sündentilgende Wirksamkeit keinen Gegenstand fand, und auch beim ersten Menschen im Stand der Unschuld war die Gnade bloss gerecht und heiligmachend, nicht zugleich Rechtfertigungsgnade [4]. Die Wurzel der sündentilgenden Wirksamkeit der Gnade ist dem hl. Thomas die *Liebe* Gottes zu den Menschen, seine Geneigtheit ihnen zu verzeihen und sie in

---

[1] Sent. lib. IV. dist. 15. quaest. 1. Nro. 7.

[2] In tert. part. disp. 2. cap. 5.

[3] De verit. quaest. 28. a. 2. ad 6: Sicut dilectio Dei qua nos diligit consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita aeterna, ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praedicto digni sumus absolvi, et hoc est gratia.

[4] Ibid. a. 1. ad 12: Ad justificationem in quantum hujusmodi pertinet justitiae collatio, sed in quantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio, et hoc modo Christo non competit nec etiam homini in statu innocentiae.

seine Freundschaft wieder aufzunehmen [1], und daher ist die Sündenvergebung, obschon ihrem Vollzug nach nicht unabhängig von der Gnadeneingiessung, ein *freier* Act seiner Liebe. Gleichwohl ist dabei die heiligmachende Gnade unmittelbar durch sich selber die hinreichende Formal-Ursache, die unica causa formalis der Rechtfertigung. Denn die Huld Gottes, welche noch ausserdem hiezu erfordert wird, ist keine Ergänzung der Gnadenwirkung, sondern vielmehr die Quelle ihrer Wirksamkeit. In diesem Sinn ist dem *Tridentinum* (sess. VI. cap. 7.) die bewirkende Ursache der Rechtfertigung der barmherzige Gott, der aus freier Liebe (gratuito) die Seele rein wäscht und heilig macht. Durch die Gnadenmittheilung unmittelbar als solche wird nur die Wirkung der Sünde aufgehoben, wodurch sie die Seele der Freundschaft Gottes beraubt, nicht aber die Ursache davon oder die Gottesbeleidigung. Obschon die Seele durch die gerechtmachende Gnade das Vermögen und die Bereitwilligkeit erlangt, Gott über Alles zu lieben und hiedurch ihm die gebührende Unterwerfung zu bethätigen; so ist dennoch der blosse Act der vollkommenen Liebe keine Genugthuung für die Sünde, denn dem Beleidigten wird nicht durch die blosse Zurückerstattung der ihm geraubten Ehre genug gethan, sondern auch für ihren Raub selber gebührt ihm eine Entschädigung. Diese aber vermag Gott gegenüber, wie früher bewiesen worden ist, ein blosser Mensch nicht zu leisten.

---

[1] 1. 2. q. 113. a. 2: Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur quod Deus nobis pacatur; quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos . . . Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit.

Sechstes Kapitel.

Der Erlösungszweck.

§. 36. Nach thomistischer Ansicht hätte ohne die Sünde Adams die Menschwerdung Gottes nicht Statt gefunden, ausser ihrer Erlösung aber war dabei noch die Erhebung der menschlichen Natur und die Vollendung des Weltganzen bezweckt.

Gott, lehrt der hl. *Thomas*, erkennt Alles mittelst eines einzigen Actes in seinem eigenen Wesen und alles von ihm Gewollte will er in ein und demselben Act zugleich mit seiner eigenen Güte. Nichts aber ist seine eigene Ursache, folglich ist auch das göttliche Wollen eines bestimmten *Zweckes*, weil ein und dasselbe mit dem der *Mittel* dazu, unmöglich die Ursache des Wollens dieser, sondern in ein und demselben Act, womit Gott sich selber und um seiner selbst willen alles Andere will, will er zugleich, dass die einzelnen Dinge ausser ihm in einem solchen Verhältniss zu einander stehen, dass das eine Zweck des andern ist [1]. Daher bedeutet der Grund des göttlichen Wollens keine Abhängigkeit des göttlichen Willens*actes* selber von seinem Gegenstand, sondern bloss ein bestimmtes Verhältniss des letztern zu einem andern [2]. Obschon nun die Menschwerdung Gottes thatsächlich unzweifelhaft in der Richtung auf die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Gott beschlossen worden ist, so war doch Gott bei diesem Beschlusse nicht schlechthin an den Einen Zweck der Erlösung gebunden, denn was Gott, wenn keine Erlösung nothwendig gewesen wäre,

---

[1] 1. p. q. 19. a. 5: Si aliquis uno actu velit finem et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari ad finem.

[2] De verit. quaest. 23. a. 2. ad 1: In voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

beschlossen hätte, vermögen wir schlechterdings nicht zu bestimmen [1]. Desshalb betrifft die nachstehend zu erörternde berühmte Streitfrage bloss den *gegenwärtigen* Beschluss der Menschwerdung Gottes, worüber in Frage steht, ob er auch dann zum Vollzug gekommen wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte. Auch bei seiner thatsächlichen Menschwerdung hat Gott ausser der Erlösung des Menschengeschlechtes noch andere Zwecke im Auge gehabt, er wollte damit sein Schöpfungswerk krönen und die menschliche Natur adeln. Wäre er indessen *allein* um dieser Zwecke willen Mensch geworden? Oder ist vielmehr unbeschadet jener Nebenzwecke der thatsächliche Beschluss der Menschwerdung Gottes mit dem Erlösungszweck so wesentlich verknüpft, dass sie selber damit steht und fällt?

Hierüber, antwortet der hl. Thomas, vermag uns der allein Aufschluss zu geben, welcher aus freiem Entschluss als Mensch geboren worden ist und sich aufgeopfert hat. Von den göttlichen Willensentschlüssen wissen wir bloss was Gott darüber seinen Heiligen offenbaren wollte. Allein sowohl die hl. Schrift als auch ihre heiligen Ausleger bezeichnen die Erlösung des Menschengeschlechtes von der Knechtschaft der Sünde als die alleinige Ursache der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sohin hat die Ansicht, dass er ohne die Sünde nicht Mensch geworden wäre, allerdings ihre grosse Wahrscheinlichkeit, unbeschadet indessen der entgegengesetzten Ansicht, dass die Menschwerdung Gottes auch ohne die Sünde verwirklicht worden wäre, wofür zu sprechen scheint, dass sie abgesehen vom Erlösungszweck zur Erhebung der menschlichen Natur wie zur Vollendung des Weltganzen gedient hat [2]. Diese Güter wären sonach bei der Menschwerdung Gottes nicht nur überhaupt auch mitbezweckt, sondern für sich allein ein hin-

---

[1] So unter andern St. Thomas zu 1 Tim. 1. lect. 4: Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum.

[2] Sent. lib. III. dist. 1. quaest. 1. a. 3: Hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit; et quia in canone scripturae et dictis sanctorum expositorum haec sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati, ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset . . . Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio facta sit, etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset; et hoc etiam probabiliter sustineri potest.

reichender Beweggrund ihres thatsächlichen Beschlusses. So der Commentar zu den Sentenzen. Dagegen findet die theologische Summe die entgegengesetzte Voraussetzung angemessener, denn die Menschwerdung Gottes ist etwas schlechthin *Uebernatürliches,* welches von dem blossen Willen Gottes abhängt, und ihr Zweck ist daher bloss aus der hl. Schrift erkennbar, sie aber erblickt ständig den thatsächlichen Beweggrund dazu in der *Sünde* des ersten Menschen, unbeschadet immerhin der Möglichkeit einer andern Weltordnung [1].

In der That ist der hl. Schrift gemäss der Zweck der Menschwerdung Gottes bald dass dadurch den zerknirschten Herzen ein Heilmittel bereitet und den Gefangenen die Erlösung verkündiget werde (Js. 61, 1), bald der Untergang der Sünde und die Ausrottung der Ungerechtigkeit (Dan. 9, 24. Zachar. 3, 9), oder ihre Verdammung (Röm. 8, 3), bald die Rettung des Verlorenen (Mtth. 18, 11. Luc. 19, 10), das Heil der Welt und nicht das Gericht über sie (Luc. 9, 56. Joh. 3, 17. 12, 47), dass sie vielmehr lebe und die Fülle des Lebens habe (Joh. 10, 10), bald die Erlösung Vieler durch die Selbsthingabe des Menschensohnes (Mtth. 20, 28), die Erlösung der unter dem Gesetz Stehenden und ihre Aufnahme in die Kindschaft Gottes (Gal. 4, 5), die Versöhnung der Welt mit Gott (2 Kor. 5, 19), das Heil der Sünder (1 Tim. 1, 15) und die Erneuerung von Allem (Offb. 21, 5), bald endlich dass sich der Eine Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Lösegeld für Alle hingebe (1 Tim. 2, 5 f. Tit. 2, 14), dass der Sohn Gottes die Werke des Teufels zerstöre (1 Joh. 3, 8) und wir durch ihn leben (1 Joh. 4, 9). Wenn ferner der Sohn Gottes der Heiland der Welt genannt wird, so ist schon damit ihre Heilung von der Sünde als der vorzügliche Zweck seiner Menschwerdung angedeutet (Mtth. 9, 12 f. Luc. 5, 31 f.). Fleisch und Blut hat er desshalb angenommen, um durch seinen Tod den Gewalthaber über den Tod zu stürzen (Hebr. 2, 14), und ein Beweis der übergrossen Liebe Gottes, seines Reichthums an Barmherzigkeit, ist seine Menschwerdung gerade durch ihren Beschluss den *Sündern*

---

[1] 3. p. q. 1. a. 3: Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

zu Liebe, um die in der Sünde Erstorbenen in Christus wieder lebendig zu machen (Eph. 2, 4 f. Röm. 5, 8 f. 8, 32). Oder wäre etwa die Erlösung der Menschheit von der Sünde bloss der Zweck seiner Erscheinung in *diesem* Zustand, seiner Leidensfähigkeit, nicht seiner Menschwerdung überhaupt? Dann müsste die Offenbarung ausser dem Erlösungszweck noch einen andern Beweggrund dazu enthalten, einen hinreichenden Beweggrund ihrer Verwirklichung *an sich*, abgesehen von ihrer, durch den Erlösungszweck bedingten Verwirklichungs*weise*. In den Offenbarungsquellen aber finden wir darüber nichts. Zwar ist das Geheimniss der Menschwerdung Gottes überhaupt *uns* zum Ruhme (in gloriam nostram) von Ewigkeit vorausbestimmt (1 Kor. 2, 7), allein weder die Vollendung des Weltganzen [1] noch die übernatürliche Empfänglichkeit der menschlichen Natur [2] berechtiget uns unabhängig von einem bestimmten Ausspruch der hl. Schrift den eigentlichen Beweggrund der Menschwerdung Gottes *da* zu suchen. Ebensowenig ist die Unabhängigkeit des Beschlusses der Menschwerdung Gottes von dem Vorauswissen der Sünde dadurch gefordert, dass ausserdem die Sünde die Veranlassung zu einem höhern Gut ist, dessen der Mensch nicht ohne sie theilhaftig geworden wäre. Denn darin zeigt sich eben die Weisheit und Güte Gottes, dass er die Sünde nur zu dem Zwecke zulässt, damit daraus ein höheres Gut erwachse [3]. Aus Liebe zu uns hat Gott nicht bloss den Beschluss gefasst, seinen eingeborenen Sohn dem Leiden und Tod auszusetzen, sondern schon seine blosse Dahingabe oder seine Menschwerdung überhaupt entspringt aus der Liebe Gottes zu *uns* und ist daher in der Richtung auf den *Heilszweck* durch Gott beschlossen, auf dass Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 16).

Auch die *Kirche* hat sich in ihrem Glaubensbekenntnisse

---

[1] Ibid. ad 2: Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae ut creatura uniatur Deo in persona.

[2] Ibid. ad 3: Duplex capacitas attendi potest in humana natura, una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem, alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum . . . Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet; alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit.

[3] L. c.: Nihil autem prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat . . . Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

(symbol. Nicaen.) schlechtweg dahin ausgesprochen, dass der Sohn Gottes unseretwegen und zu unserem Heil vom Himmel herab gekommen und Mensch geworden sei (propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est). Was aber schlechthin *wegen* eines Andern geschieht, geschähe ohne dies Andere, das gerade insofern sein eigentlicher Beweggrund ist, offenbar nicht, noch bildet etwa der Heilszweck bloss für das Leiden des Sohnes Gottes und seine Leidensfähigkeit den Beweggrund, sondern auch für seine Menschwerdung selber, sonst nämlich könnte von dieser gesagt werden, dass sie nicht unseres Heiles wegen, wenigstens an sich betrachtet, durch Gott beschlossen worden sei, was der kirchlichen Bestimmung widerspricht. Da ferner Gott alle seine Werke gerade so ausführt, wie er sie zuvor beschlossen hat, so ist eine *Ausführung* der Menschwerdung Gottes zum Heil der Menschen ganz undenkbar, es sei denn auf den nämlichen Zweck auch ihr *Beschluss* gerichtet, oder wenn die Erlösung der Menschheit den Beweggrund für die Ausführung der Menschwerdung Gottes bildet, so ist dadurch nothwendig auch ihr Beschluss veranlasst.

Hätte nicht das Fleisch, lehrt St. *Irenäus*, des Heils bedurft, so wäre das Wort Gottes niemals Fleisch geworden [1]. Zwar folgert er die Nothwendigkeit der Menschenschöpfung daraus, weil sonst Gott umsonst einen Erlöser bereitet, umsonst die Menschwerdung seines Sohnes beschlossen hätte [2], allein nicht dem Beschluss der Schöpfung des Menschen, sondern bloss seiner Ausführung geht der Beschluss der Menschwerdung voran. In demselben Sinn lehrt *Tertullian*, bei der Bildung des menschlichen Leibes habe dem Schöpfer das Bild Christi, des künftigen Menschen, vorgeschwebt [3]. Auch damit ist keine Abhängigkeit des Schöpfungs*beschlusses* von dem der Menschwerdung Gottes gelehrt; nur seine *Ausführung* steht unter einem Einfluss der Idee Christi, da Gott vor der Schöpfung des Menschen seinen künftigen Fall vorausgesehen und um ihn wieder aufzurichten die Menschwerdung seines Sohnes beschlossen hatte. Denn das Heil der Menschen oder die Wiederherstellung des Verlorenen ist auch nach Tertullian die Ursache der Aneignung einer menschlichen Natur durch den Sohn Gottes, und aus demselben Grunde hat er keine

[1] Contr. haeres. lib. V. cap. 14. Nro. 1.

[2] Ibid. lib. III. cap. 22. Nro. 3: Cum enim praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans.

[3] De resurrect. carnis cap. 6.

Engelsnatur zur seinigen gemacht, weil nämlich den gefallenen Engeln keine Erlösung verheissen war [1]. Ohne die Sünde, bemerkt *Origenes,* wäre der Sohn Gottes nicht das Lamm geworden, sondern geblieben, was er von Anfang an gewesen ist [2]. Dass die durch die Sünde verursachte Bedürftigkeit des Menschen der Grund der Menschwerdung Gottes sei, und dass er ohne sie niemals Mensch geworden wäre [3], erklärt St. *Athanasius* wiederholt für seine Ansicht [4]. Der hl. *Gregorius Naz.* hält dafür, ausser dem Heil der Menschen lasse sich kein anderer Beweggrund für die Menschwerdung Gottes anführen [5], dem hl. *Ambrosius* ist ihr einziger Zweck, damit der Mensch durch einen Menschen erlöst würde [6], und der hl. *Chrysostomus* erklärt, allein der Sünder wegen sei der Sohn Gottes in die Welt gekommen [7]. Auch dem hl. *Cyrillus Alex.* geht das Vorauswissen der Sünde dem Beschluss der Menschwerdung Gottes voran. Weil Gott die Sünde voraussah, hat er von Ewigkeit her (unter dem Einfluss dieses Vorauswissens) seinen Sohn als den Grund gelegt, auf den gebauet wir aus dem Verderben der Sünde wiederum zur Unsterblichkeit erständen, folglich ist seine Menschwerdung unseretwegen und für uns vorausbestimmt, damit Christus ein Anfang unserer Wege und der Grundstein der in ihm zur Unsterblichkeit erneuten menschlichen Natur wäre [8]. Obschon nicht unabhängig von dem Vorauswissen der Sünde geht der Beschluss der Menschwerdung Gottes ihrer wirklichen Verübung voran, und desshalb konnte der hl. Cyrillus sagen, von dem Augenblick ihrer Begehung an habe die menschliche Natur gleichsam aus jener alten Wurzel des Heils zu neuem Leben wieder aufzublühen angefangen. Denn schon vor Erschaffung der Welt ist Christus im Vorauswissen des allwissenden Gottes als unser Grund gelegt und sind wir alle auf ihn gebaut worden, damit der Segen älter als der Fluch wäre, die Verheissung des Lebens und die Freiheit der Gotteskindschaft älter als das Todesurtheil und die Knechtschaft des Teufels [9]. Darein nämlich ist der

---

[1] De carne Christi cap. 14.

[2] Homil. 24. in Numer. Nro. 1. t. II. pag. 362.

[3] Orat. 2. contr. Arian. Nro. 54.

[4] Ibid. Nro. 56.

[5] Orat. 36. pag. 578.

[6] De incarnat. cap. 6. Nro. 56: Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur?

[7] Homil. 30. al. 31. in Matth. Nro. 3. t. VII. pag. 351.

[8] Thesaur. assert. 15. t. V. p. 1. pag. 172 sequ.

[9] Ibid. pag. 174.

Mensch erst durch die *wirklich* begangene Sünde und nicht schon durch ihr Vorauswissen gerathen; folglich nur ihrer *wirklichen* Begehung, nicht aber dem Vorauswissen Gottes, dass der Mensch sie begehen werde, geht der Beschluss seiner Menschwerdung voran. Der hl. Cyrillus vergleicht diesen göttlichen Beschluss mit dem Verhalten eines klugen Baumeisters, der einen möglichen Verfall des durch ihn aufzuführenden Gebäudes voraussieht und daher seinen Grund so fest macht, dass er gleichsam die unerschütterliche Wurzel seines Werkes werde und unversehrt durch den Einsturz des auf ihm ruhenden Hauses ein zweites zu tragen fähig sei [1]. Wenn dieser Vergleich in Allem zuträfe, dann wäre allerdings der Beschluss der Menschwerdung Gottes nur mit Rücksicht auf die *mögliche* Sünde gefasst, folglich nicht wesentlich in der Richtung auf den Erlösungszweck, wobei sie als zukünftig vorausgesehen wird. Allein jener Vergleich trifft nicht in Allem zu. Konnte doch dabei der heilige Kirchenvater selbstverständlich nur an ein solches Voraussehen denken, das auch dem creatürlichen Geiste möglich wäre; ein gewissenhafter Baumeister aber kann bei Aufführung eines Gebäudes nur die Möglichkeit seines Verfalls in Aussicht nehmen, ob und wann er wirklich eintrete weiss er nicht, Gott dagegen sieht die Dinge von Ewigkeit so voraus, wie sie wirklich sein werden. Und erst für die gefallene Menschheit, zum Zweck ihrer Erneuerung und Wiederherstellung, ist Christus der Grund- und Eckstein, nicht wie bei einem Gebäude schon für seine erste Aufführung oder die ursprüngliche Schöpfung. Auch dem hl. *Augustin* ist der Erlösungszweck der wesentliche Beweggrund der Menschwerdung Gottes, die ausserdem nicht Statt gefunden hätte. Wäre der Mensch durch die Sünde nicht zu Grunde gegangen, so wäre des Menschen Sohn nicht gekommen [2]. Denn es gibt ausser der Erlösung des Menschengeschlechtes keine andere Ursache seines Kommens. Mit der Krankheit fällt auch die Nothwendigkeit den Arzt zu rufen weg [3]. Hättest du, o Mensch, Gott nicht verlassen, so wäre nicht Gott für dich Mensch geworden [4]. Adam bedurfte vor seinem Sündenfall keines Mittlers zwischen ihm und Gott, und folglich gibt es abgesehen von der Sünde keine Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes, denn durch sie soll der Gott *entfremdete* Mensch

[1] Ibid. pag. 175.
[2] Serm. 174. cap. 2.
[3] Serm. 175. cap. 1.
[4] Enarrat. in pslm. 36. serm. 2. Nro. 15.

wieder mit ihm vereinigt werden [1]. Denen gegenüber, welche die Erbsünde läugneten, obschon auch für die unmündigen Kinder die Nothwendigkeit einer Eingliederung in Christus behauptend, erinnerte St. Augustin, keiner andern Ursache wegen sei Christus im Fleisch erschienen, als um dem Gnadenrathschluss der göttlichen Barmherzigkeit gemäss die ihm Eingegliederten von der *Sünde* zu erlösen, so dass auch die kleinen Kinder, weil auch sie Christo eingegliedert werden, in die Sünde verstrickt sein müssen, und zwar weil sie unfähig sind, eine persönliche Sünde zu begehen, mittelst ihrer Abstammung [2]. Hätte der Mensch — so lautet das Urtheil des hl. *Leo* d. Gr. — die Würde seiner nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen und zur Aehnlichkeit mit ihm erhobenen Natur aufrecht erhalten und nicht, durch den Teufel irregeleitet, das göttliche Gebot übertreten; — so wäre der Schöpfer der Welt kein Geschöpf geworden (creator mundi creatura non fieret) [3]. Auch nach der Ansicht des hl. *Gregorius* d. Gr. ist der Sohn Gottes in *dem* Sinn für die Sünder gekommen, dass er ohne die Sünde überhaupt nicht Mensch geworden wäre [4].

Unter einem andern Gesichtspunkte betrachtet *Ruprecht* von Deutz die Stellung Christi der Menschheit gegenüber. Die Sünde ist nicht nothwendig, um das Dasein der einzelnen Erwählten zu ermöglichen, ebenso unabhängig davon ist die Menschwerdung ihres Hauptes und Königs; auch unabhängig von der Sünde hätte er seiner Liebe die Befriedigung verschaffen können, als der Menschgewordene mit den Menschenkindern zu verkehren [5]. Die Menschen sind nicht geschaffen, um die Sitze der gefallenen Engel auszufüllen, sondern umgekehrt diese sind eines Menschen wegen da, wie überhaupt die gesammte Creatur [6]. Indessen scheint Ru-

---

[1] Enchirid. cap. 108.

[2] De peccat. merit. et remiss. lib. I. cap. 26. [3] Serm. 77. cap. 2.

[4] In 1 Reg. exposit. lib. IV. cap. 1. Nro. 7: Et quidem nisi Adam peccaret, redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret . . . Si ergo pro peccatoribus venit, si peccata deessent, eum venire non oporteret.

[5] De gloria et honore filii hominis lib. XIII. op. Mogunt. 1631. t. II. pag. 135: Cum ergo de sanctis et electis omnibus dubium non sit, quod nascituri forent omnes usque ad praefinitum numerum . . . et absurdum sit putare quod propter eos ut nascerentur, peccatum necessarium fuerit, quid de isto capite et rege omnium electorum angelorum et hominum sentiendum, nisi quod et ipse maxime causam necessariam non habuerit ipsum peccatum ut homo fieret ex hominibus delicias suae caritatis habiturus cum filiis hominum?

[6] De glorific. trinit. et process. sanct. spirit. lib. III. cap. 20. pag. 163: Rectius ergo dicitur quia non homo propter angelos, imo propter hominem quendam angeli quoque facti sunt sicut et caetera omnia.

precht dieser Bestimmung des Verhältnisses der Sünde zur Menschwerdung Gottes nicht immer gehuldiget zu haben. In einem Zwiegespräch mit den reuigen Sündern erklärt Christus: Ich bin wegen des Tages euerer Sünde geboren und wegen der Nacht euerer Ungerechtigkeit empfangen, und da ich der unsterbliche Gott war, euch zu liebe ein sterblicher Mensch geworden. Darauf erwidern die Sünder: Zwar verdanken wir Dir als Gott sehr viel, denn unseretwegen bist Du Mensch geworden, allein auch uns verdankst Du als Mensch nicht wenig, sind doch wir die Veranlassung, dass Deine Menschheit das Eigenthum einer göttlichen Person ist, was sie niemals geworden wäre ohne die Nothwendigkeit, für die Sünde genugzuthun [1].

Für die der thomistischen entgegengesetzte Anschauung ist auch hier *Duns Scotus* eingetreten. Die Menschwerdung Christi ist ihm nicht bloss gelegenheitlich oder anlässlich der Sünde Gegenstand des göttlichen Vorauswissens. Denn das Verhältniss der einzelnen Dinge zu dem göttlichen Wissen und Wollen entspricht ihrem Verhältniss zu seinem ersten und unmittelbaren Gegenstand, der zugleich sein Endziel ist. Diesem aber steht Christus als Mensch näher denn alles Uebrige, folglich ist er auch *vor* Allem vorausbestimmt und das göttliche Vorauswissen und Vorausbeschliessen vollzieht sich daher unserer creatürlichen Betrachtungsweise gemäss in den nachstehenden Abstufungen. Zuerst erkennt Gott sich selber als das höchste Gut (die Möglichkeit schöpferisch nach Aussen zu wirken) und hierauf erkennt er die Gesammtheit der Geschöpfe, drittens reiht sich daran die Vorausbestimmung Einzelner zur Glorie und zur Gnade, beziehungsweise die Nichtvorausbestimmung der Uebrigen, viertens sieht Gott die Sünde Adams und ihre Folgen, fünftens endlich beschliesst er zur Erlösung der Menschen das Leiden seines Sohnes; weil es aber das Heilmittel gegen die Sünde sein sollte, so fasste er den hierauf bezüglichen Beschluss erst nach der Vorausbestimmung der Seele Christi sowie der andern Erwählten zur Gnade und Glorie; auch der Arzt will zuerst die Gesundheit des Kranken und verordnet erst hierauf zu ihrer Wiederherstellung bestimmte Heilmittel [2]. Ebenso geht der göttliche Beschluss, einen bestimmten Menschen zur Seligkeit gelangen zu lassen (seine Vorausbestimmung), dem Beschlusse ihm die Gnade mitzutheilen voran, und ein ähnliches Verhältniss findet zwischen der Vorausbestimmung der einzelnen

---

[1] De operib. spirit. sanct. lib. II. cap. 6. t. I. pag. 612.

[2] Sent. lib. III. dist. 19. quaest. unic. Nro. 6.

Erwählten Statt. In Gemässheit ihrer Stellung zu Gott als dem Endziel ihrer Vorausbestimmung geht diese der Vorausbestimmung Anderer vor oder nach. Die Seele Christi ist daher früher als irgend eine andere zur Seligkeit vorausbestimmt, auch vor dem Vorauswissen der Sünde Adams, ist ja überhaupt die Vorausbestimmung der Einzelnen zur Gnade und Seligkeit unabhängig von ihrem vorgängigen Verhalten oder sonst einer Bedingung. Ein grösseres Gut hängt unmöglich von einem geringeren ab. Daher ist weder die persönliche Vereinigung der Seele Christi mit dem Sohne Gottes durch den göttlichen Beschluss der übernatürlichen Ausrüstung Adams bedingt, noch, was ungleich misslicher wäre, ihre Vorausbestimmung zur Seligkeit durch die Sünde Adams [1].

Diese Ausführung des Scotus gehört unstreitig zum Tiefsten in seiner Theologie. Dem Wahren daran wird auch die *thomistische* Auffassung gerecht.

§. 37. Auch vom thomistischen Standpunkt aus ist die Menschwerdung Gottes unbeschadet ihrer ursprünglichen Beziehung auf den Erlösungszweck der Beweggrund der thatsächlichen Weltordnung.

Endzweck der Rechtfertigung, beziehungsweise der Erlösung der Menschen ist dem *Tridentinum* die Ehre Gottes und Christi [2]. Den Erwählten dienen alle ihre Erlebnisse zum Heile und sie selber zur Verherrlichung Christi, er aber ist Gottes (1 Kor. 3, 22 f.); die Ehre Gottes also bildet den Zweck der Menschwerdung Christi. Er ist auch als Mensch das Endziel der Erwählten und durch sie aller übrigen Dinge. In diesem Sinne heisst der Mensch Christus der Erstgeborene aller Creatur (Kol. 1, 15), nicht seinem wirklichen Sein nach, das kein vorzeitliches ist. Diese Beziehung alles Geschaffenen zu ihm als seinem Endziel ist aber von dem göttlichen Vorauswissen der *Sünde* abhängig, denn ein und derselbe Christus ist der *Erlöser* der Welt und zugleich ihr Endziel. Nur wegen ihres Absehens von dem Erlösungszweck bedarf die Ansicht des Scotus über die Vorausbestimmung Christi einer Berichtigung. Auch uns nämlich ist Christus das Vorbild der Erwählten (Röm. 8, 29) und die Ursache ihrer Erwählung (Ephes. 1, 5),

---

[1] Ibid. dist. 7. quaest. 3. Nro. 3.

[2] Sess. VI. cap. 7: Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi.

das Ziel der Weltgeschichte und vor der Welt durch Gott gewollt, weil ihr Endzweck, dieser aber ist er allein für die zu *erlösende* Welt. Der Gnadeneinfluss, welchen auch die Engel von der heiligen Menschheit Christi erfahren, ist nicht Zweck, sondern bloss Wirkung der Menschwerdung Gottes [1] und diese ist eine Erneuerung von Allem auf Erden *und* im Himmel (Ephes. 1, 10), nicht mit Rücksicht auf die wesentliche Beseligung der Engel, welche dem Verdienste Christi nur ihre Vermehrung verdanken (praemium accidentale) [2]. Auch für den unschuldigen Menschen war Christus Gegenstand des Glaubens, jedoch nicht als Erlöser, sondern nur weil er die Krone und Vollendung der übernatürlichen Ordnung ist [3]. Desshalb nämlich wurde schon dem ersten Menschen das Geheimniss der Menschwerdung seinem Inhalte nach geoffenbart, nicht aber sein Beweggrund [4].

Der *Beschluss* der Menschwerdung Gottes ist nicht bloss im Allgemeinen gefasst, sondern er ist nothwendig schon auf denselben Zweck wie seine *Ausführung* gerichtet; diese gilt aber der Erlösung des Menschengeschlechtes, auch jener also kann davon nicht absehen. Der Beschluss, ein bestimmtes Ziel zu erreichen (intentio finis), fasst es nicht für sich allein in's Auge, sondern zugleich mit den dazu führenden Mitteln (seine concrete Verwirklichung) [5]. Denn Gegenstand des vollkommenen Strebens ist das

---

[1] De verit. quaest. 29. a. 4. ad 5: Humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines sicut ad finem intentum, influxus autem in angelos non est ut finis incarnationis, sed ut incarnationem consequens.

[2] Ibid. a. 7. ad 5: Sunt autem angeli aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi.

[3] 2. 2. q. 2. a. 7: Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri.

[4] 3. p. q. 1. a. 3. ad 5: Nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium, sine hoc quod esset praescius sui casus. Non enim quicunque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

[5] 1. 2. q. 12. a. 1. ad 4: Intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid pervenire.

Endziel nicht bloss in seinem Verhältniss zu dem Wollenden, sondern seinem *wirklichen* Sein nach [1]. In dem Beschluss seiner Menschwerdung ist sohin auch mit eingeschlossen, dass Christus der Erlöser der Welt sei, als was er erschienen ist [2]. Der Mensch allerdings fasst seinen Beschluss zuerst nur im Allgemeinen, abgesehen von der Weise seiner Ausführung, denn er hat die einzelnen, sie bedingenden Umstände nicht in seiner Hand. Dagegen fordert die höchste Vollkommenheit Gottes bei dem Beschlusse seiner Menschwerdung schon im Voraus die Feststellung ihrer besondern Vollzugsweise (die Beziehung auf den Erlösungszweck), um so mehr da Christus das Haupt der Menschheit gerade als ihr Erlöser ist, denn in dem Masse strömt von ihm aus die Gnade in seine Glieder, als sein Leiden und Tod sie verdient hat. Dass Christus nicht unabhängig von seinem Erlöserberuf vorausbestimmt wurde, folgt überdies aus dem blossen Begriffe der Vorausbestimmung, welche sich eben dadurch von der göttlichen Vorsehung unterscheidet, dass sie nicht bloss wie diese den Menschen die Richtung auf ihr Endziel anweist, sondern es durch Einzelne auch erreichen lässt [3]. Daher ist ihr Gegenstand Christus nicht bloss als Gottmensch, sondern zugleich als Erlöser, weil der Mensch Christus nicht unabhängig von seinem Erlöserberuf sein Endziel erreicht.

Auf zweifache Weise, lehrt St. Thomas, ist etwas eines Andern wegen da. Dies Andere ist entweder sein eigentliches End-

---

[1] Ibid. q. 16. a. 4: Voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum.

[2] 3. p. q. 1. a. 3. ad 4: Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum, et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

[3] De verit. quaest. 6. a. 1: In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum.

ziel, dem gegenüber es selber blosses Mittel ist (finis qui oder cujus gratia), oder es leistet bloss dem Andern, um desswillen es da ist, einen gewissen Dienst (finis cui). Nur in *diesem* Sinne ist das menschliche Heil der Beweggrund der Menschwerdung Gottes. Denn unseretwegen findet sie nur insoweit Statt, als wir daraus *Vortheil* ziehen, nicht aber ist das menschliche Heil ihr eigentliches Endziel, noch folglich sie selber *blosses* Mittel zu seiner Verwirklichung. In diesem Verhältniss steht etwas nur zu einem Vollkommeneren, als es selber, dies ist aber das menschlichliche Heil im Vergleich mit der Menschwerdung Gottes keineswegs [1]. Gleichwohl konnte es ihr Beweggrund sein, denn auch wir werden bei unsern Entschlüssen nicht immer ausschliesslich durch den Hauptzweck geleitet, sondern ausserdem bewegt uns nicht selten zur Wahl eines Gegenstandes seine Brauchbarkeit zu andern Nebenzwecken [2], und diese sind zugleich mit dem Hauptzweck der Zielpunkt eines und desselben Wollens [3]. Wie jede creatürliche Thätigkeit aus einer Einwirkung der ersten Ursache, so entspringt alles Wollen aus einem Einfluss seines ersten Gegenstandes, dessen Güte den Wollenden danach zu streben antreibt. Weil daher der Endzweck das bewegende Princip des Wollens ist, so wird er bei dem Willens*entschluss* (in ordine intentionis) zuerst gewollt, bei seiner *Ausführung* hingegen (in ordine executionis) ist das zuerst Gewollte das zunächst dazu dienende

---

[1] Sent. lib. II. dist. 15. quaest. 1. a. 1. ad 6: Aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem, et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se . . . cum finis potior sit his quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas.

[2] 1. 2. q. 12. a. 3: Homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinae et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere, quod patet ex hoc quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet; unde potest aliquid praeeligi alteri ex hoc quod ad plura valet.

[3] Ibid. ad 2: Unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione. Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem.

Mittel[1]. Jener, der Endzweck, ist nothwendig ein höheres Gut und von dem Wollenden mehr geliebt als die Mittel zu seiner Verwirklichung. Mehr aber als die gesammte Welt ist Christus von Gott geliebt[2], er also ist der Endzweck der gesammten Schöpfung. Der Zweck eines Andern ist nothwendig im Vergleich mit diesem ein vollkommeneres Abbild der göttlichen Güte, welche das letzte Endziel aller Dinge ist. So sind die Gerechten wegen der Inwohnung Gottes in ihrer Seele der Endzweck der übrigen Geschöpfe, in demselben Verhältniss steht die Eucharistie wegen der wesenhaften Gegenwart Christi zu den übrigen Sacramenten, und schliesslich ist er selber, weil die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, das Endziel der gesammten (natürlichen und übernatürlichen) Weltordnung[3]. Der Herr hat Alles um seiner selbst willen geschaffen (Spr. 16, 4), desshalb ist nach seiner eigenen Güte dasjenige seiner Werke der nächste Gegenstand seines Wollens, worin sich jene am glänzendsten offenbart; wenn also die Menschwerdung Gottes seine vollkommenste Offenbarung ist, dann ist sie (ordine intentionis, nicht ihre Verwirklichung) vor allem Uebrigen durch Gott gewollt, folglich vor der Zulassung der Sünde Adams; sein Abfall nämlich, weil der Ruin des gesammten Geschlechtes, ist ein so furchtbares Uebel, dass sich Gott es zuzulassen nicht entschliesst, ausser um des höhern Gutes seiner Menschwerdung willen[4].

---

[1] Ibid. q. 1. a. 4: In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo removeantur ea quae sunt ad primum. Unde non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum, unde substracto principio appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde isto principio substracto nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem.

[2] 1. p. 20. a. 4. ad 1: Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit.

[3] Ibid. q. 25. a. 6. ad 4: Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus, et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

[4] *Godoy* De incarnat. tract. 1. disp. 8. §. 6. Nro. 129: Permissio peccati

Auch bei dieser Auffassung ist die Sünde die Veranlassung der Menschwerdung Gottes und ihr Beschluss (ordine executionis oder hinsichtlich ihrer Ausführung) nicht unabhängig von dem Vorauswissen der Sünde, mit Rücksicht nämlich auf die dabei beabsichtigte Wirkung oder die Erlösung von der Sünde. Ihre Zulassung steht daher zum Beschluss der Menschwerdung Gottes in einer Wechselbeziehung, sie geht ihm voran insoweit die Sünde der dadurch aufzuhebende Gegenstand ist (in genere causae materialis), unter einem andern Gesichtspunkte aber ist umgekehrt die Menschwerdung Gottes früher gewollt, insoweit sie nämlich der Beweggrund ist für die Zulassung der Sünde (in genere causae finalis). Der Zweck der gesammten Heilsökonomie ist dem Apostel (Eph. 2, 7) die Offenbarung des überschwänglichen Reichthums der Gnade Gottes durch die uns in Christo Jesu erwiesene Güte; zur Verherrlichung seiner Gnade (in laudem gloriae gratiae suae) hat uns Gott durch Jesus Christus zur Kindschaft vorausbestimmt (Eph. 1, 5 f.), und um den Reichthum seiner Güte an den Gefässen der Barmherzigkeit zu zeigen, erträgt er die Gefässe des Zornes in grosser Geduld (Röm. 9, 22 f.).

Ein ähnliches Verhältniss wie zwischen dem Beschluss der Menschwerdung Gottes und der Zulassung der Sünde findet bei der Vorausbestimmung des Menschen zur ewigen Seligkeit Statt. Sie ist nach thomistischer Auffassung nicht die Wirkung seiner Verdienste, sondern umgekehrt ihre Ursache. Dennoch erlangt Niemand thatsächlich die ewige Seligkeit ausser mittelst seiner Verdienste, obschon daher selber unabhängig von ihrem Vorauswissen, sieht doch davon die göttliche Vorausbestimmung keineswegs ab, denn die Verdienste sind die nothwendige Voraussetzung der Verwirklichung ihres Gegenstandes, die nothwendige Bedingung der ewigen Seligkeit. Damit also die Vorausbestimmung dazu keine erfolglose sei, ist darin auch das wirksame Wollen gewisser Verdienste des Menschen nothwendig miteingeschlossen. Aehnlich ist der Beschluss der Menschwerdung Gottes, weil wesent-

---

originalis non videtur decens fuisse, si ex solo fine ostendendi suavitatem divinae providentiae eligeretur; licet namque ad ostensionem suavitatis providentiae divinae pertineat permittere quod natura defectibilis libera in aliquibus individuis deficiat et a rectitudine deviet; quod autem in omnibus individuis deficiat, non videtur eligibile ex solo praedicto fine, videlicet ostendendi suavitatem divinae providentiae; peccatum autem originale fuit defectus omnium individuorum humanae naturae . . . ergo non fuit eligibile ex solo fine ostendendi suavitatem providentiae divinae, nec ex alio fine congruentius potuit eligi a Deo, quam ex motivo tam excelsi boni, nempe Christi redemptoris.

lich auf den Erlösungszweck gerichtet, mit dem Vorauswissen der Sünde nothwendig verbunden und dennoch ist die Menschwerdung Gottes unter einem andern Gesichtspunkte unabhängig von der Sünde, weil zugleich für Gott der Beweggrund ihrer Zulassung. Gott, lehrt St. Thomas, hat ähnlich wie die Vorausbestimmung einzelner Menschen unter der Bedingung, dass Andere für sie beten, die Menschwerdung seines Sohnes zu dem Zwecke beschlossen, damit dadurch die Menschheit von der Sünde geheilt würde, und in *diesem* Sinn ist seine Menschwerdung von dem Vorauswissen der Sünde abhängig [1]. Das Heil des Vorausbestimmten verhält sich zu dem Gebete der Andern wie der *Zweck* zu den Mitteln seiner Verwirklichung, und auch die Menschwerdung Gottes ist auf ihre Weise die Zweckursache der Erlösung, oder diese zu dem Zwecke beschlossen, damit anlässlich ihrer die Menschwerdung Gottes verwirklicht werde. Obschon indessen in einem gewissen Betrachte selber Zweck der Erlösung, ist dennoch die Menschwerdung Gottes in anderer Hinsicht auch ihrerseits wesentlich auf den Heilszweck gerichtet und die Erlösung daher in diesem Betrachte auch *ihr* Zweck, mit Rücksicht nämlich auf die dabei beabsichtigte *Wirkung* (finis cui); die bewegende *Ursache* aber (finis cujus gratia) der Menschwerdung Gottes ist ihre eigene Vortrefflichkeit und die daraus erwachsende Verherrlichung Gottes. *Dabei ist aber Eines wohl zu beachten.* Die Zulassung der Sünde erfolgt zwar um der Menschwerdung Gottes willen, dabei aber ist Christus *nicht ausdrücklich und unmittelbar als Erlöser gewollt.* Es wäre offenbar ganz verkehrt gehandelt, wenn Jemand die ihm mögliche Abwendung eines seinem Nächsten drohenden Unglücks *nur desshalb* unterliesse, damit er dann ihm helfen könne. Daher ist auch die Erlösung *nicht unmittelbar als solche* das höhere Gut, um desswillen Gott die Sünde zulässt. Dazu bestimmt ihn vielmehr der Wunsch, sich seiner vernünftigen Creatur auf die vollkommenste Weise mitzutheilen (durch persönliche Vereinigung mit ihr). Der Heiland der Welt ist zugleich ihr Endziel, nicht aber *als solcher* gerade, nicht gerade als Erlöser, was er nicht abgesehen von der Sünde ist, sondern als *Gottmensch* ist Christus der Beweggrund ihrer Zulassung.

Ich sage: der *Zulassung* der Sünde. Dadurch nämlich dass Gott eine Wendung der Dinge eintreten lässt, wobei er voraus-

---

[1] Ibid. ad 4: Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum, et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

sieht, dass der Mensch durch einen Gebrauch seiner *Freiheit* sündigen werde, wird er keineswegs die Ursache seiner *Sünde* selber; dies ist unter Theologen eine ausgemachte Sache. Gott will sonach, seine Menschwerdung wollend, wegen ihrer wesentlichen Beziehung auf den Erlösungszweck, nothwendig auch die *Zulassung* der Sünde; nicht aber auch *insofern,* als sie einen Missbrauch der menschlichen Freiheit voraussetzt, ist die Sünde selber Gegenstand seines Wollens, sondern insofern ist sie *nur* zugelassen. Mit andern Worten: die Zulassung der Sünde ist bloss die *thatsächliche* Veranlassung der Menschwerdung Gottes, nicht auf Grund eines innern Zusammenhangs ihre *nothwendige* Voraussetzung, denn nur den thatsächlichen göttlichen Beschluss der Menschwerdung Gottes vorausgesetzt oder bloss desshalb, weil es Gott beliebt hat, seine Menschwerdung allein zu diesem Zwecke zu verwirklichen, nicht aber die Sache an sich betrachtet, ist ihre Beziehung auf den Erlösungszweck eine wesentliche. Daher konnte Gott auch vor dem absoluten Vorauswissen der Sünde seine Menschwerdung als den Beweggrund ihrer Zulassung wollen, ohne dadurch selber die Sünde zu verursachen. Dagegen wäre er selber durch den Beschluss seiner Menschwerdung die Ursache der Sünde, wenn diese vermöge eines wesentlichen Zusammenhangs ihre nothwendige Voraussetzung wäre, nicht nur die thatsächliche Veranlassung dazu. Dass aber Gott seine Menschwerdung nur in der Richtung auf den Erlösungszweck thatsächlich beschlossen hat, obschon er auch anders gekonnt hätte, dies ist einer der *unbegreiflichen* Rathschlüsse Gottes, wovor sich der creatürliche Geist anbetend beugen muss (Röm. 11, 33).

Die berühmte Streitfrage, ob auch, wenn Adam nicht gesündiget hätte, Gott Mensch geworden wäre, kann nach dem Urtheil des hl. *Bonaventura* unbeschadet des Dogma im bejahenden wie im verneinenden Sinne beantwortet werden. Der eine wie der andere vermag den Geist andächtig zu stimmen, unter einem verschiedenen Gesichtspunkte. Nach der Ansicht des seraphischen Doctors steht jener Auffassung (der durch Ruprecht von Deutz und später durch Scotus vertretenen) eine tiefere philosophische Begründung zur Seite, diese aber (die thomistische) scheint besser mit dem Glauben und der Frömmigkeit übereinzustimmen (videtur autem primus modus magis consonare judicio rationis, secundus tamen, sicut apparet, plus consonat pietati fidei). Schrift und Tradition kennen nun einmal ausser dem Erlösungszweck keinen andern Beweggrund der Menschwerdung Gottes. Ausserdem tritt dabei ihre *Uebernatürlichkeit* in ein helleres Licht, weil dadurch

klarer wird, dass Christus einer höhern Ordnung angehört, als die auch ohne ihn in ihrer Art vollkommene Welt, und auch das Geheimniss der Menschwerdung Gottes steht um so erhabener da, je gewichtiger die Ursache seiner Verwirklichung ist. Auch dadurch also, weil sie nicht wenig zur Verherrlichung Christi beiträgt, empfiehlt sich die Annahme, dass die Menschwerdung Gottes ohne die Sünde Adam's nicht Statt gefunden hätte, und dass sie ausschliesslich zu dem Zwecke verwirklicht wurde, um für eine vorausgegangene, nur durch sie wieder gut zu machende Gottesbeleidigung der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, und schliesslich wird die gläubige Seele durch den Gedanken, dass Gott unserer Sünden wegen Mensch geworden sei, viel wirksamer zur Andacht angeregt, als wenn er dabei bloss die Vollendung seines eigenen Werkes oder die Krönung seiner Schöpfung bezweckt hätte [1].

§. 38. Vornehmlich um von der Erbsünde die Menschen zu befreien, ist Christus im Fleisch erschienen, und dass davon die seligste Jungfrau unbefleckt geblieben ist, seine schönste Erlöserthat.

Christus hat durch seinen Opfertod nicht nur die Erbsünde getilgt, sondern auch der göttlichen Gerechtigkeit für die persönlichen Sünden aller einzelnen Menschen genuggethan, nämlich hinsichtlich des Werthes seiner Leistung, denn nicht allein für unsere Sünden, wovon er uns durch sein Blut gereiniget hat (Hebr. 1, 3. 1 Joh. 1, 7), ist er eine Versöhnung, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2); war ja überhaupt der Zweck der Menschwerdung Gottes, dem Menschen das Himmelreich wieder zu öffnen, und davon ist er durch seine persönliche Sünde nicht minder wie durch die Erbsünde ausgeschlossen. Dennoch ist dem hl. *Thomas* die Tilgung der Erbsünde der *vorzügliche* Zweck seiner Menschwerdung, denn obschon die persönlich begangene Sünde an sich betrachtet schwerer wiegt, weil von dem Einzelnen frei gewollt, so ist dennoch in Anbetracht ihrer Folgen die Erbsünde das grössere Uebel wegen der dadurch bewirkten Ansteckung des ganzen Menschengeschlechtes [2], und gerade desshalb, weil Christus vorzüglich dazu gekommen ist, um von der Erbsünde die Menschen zu befreien, ist er der Wiederhersteller der menschlichen Natur im Gegensatz zum ersten Menschen, ihrem

---

[1] Sent. lib. III. dist. 1. art. 2. quaest. 2.

[2] 3. p. q. 1. a. 4.

Verderber (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 22). Auch die Kirche singt von einer wahrhaften Nothwendigkeit der durch den Tod Christi zu tilgenden adamitischen Sünde, und preist die Schuld des ersten Menschen glücklich, weil sie einen solchen Erlöser zu finden verdient hat [1]. Ohne die Erbsünde also — dieser Gedanke ist damit wenigstens nahegelegt — wäre die Menschwerdung Gottes, den thatsächlichen Heilsrathschluss vorausgesetzt, *nicht* erfolgt.

In der *Erlösung* durch Christus ist auch die seligste Jungfrau mitinbegriffen, denn in Anbetracht der Verdienste Jesu Christi, des *Erlösers* des menschlichen Geschlechtes (intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis), ist sie im ersten Augenblick ihrer Empfängniss durch die Gnade des allmächtigen Gottes und in Folge eines besondern Vorrechtes vor jeder Ansteckung durch die Erbsünde bewahrt geblieben [2]. Christus ist der Erlöser *aller* Menschen (Röm. 5, 18. 2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6), und sie *alle* sind des Ruhmes Gottes eben desshalb bedürftig, weil es unter ihnen keinen Gerechten gibt ausser durch die Erlösung in Christus Jesus (Röm. 3, 23 f.). Für ein gottloses Unterfangen erklärt daher mit Recht St. *Augustin* den Versuch, von diesem allgemeinen Gesetze der Erlösungsbedürftigkeit irgend Jemand ausser Christus selber auszunehmen [3]. Der Schluss des hl. *Thomas* aber, dass dann nothwendig auch die Erbsünde die unvermeidliche Mitgift aller Adamskinder sei [4], gilt allein mit der *bereits von dem englischen Lehrer selbst gemachten* Beschränkung, insoweit nämlich ausserdem die Wahrheit von der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen gefährdet würde. Nur nicht um diesen Preis will St. Thomas, dass ein Nachkomme Adam's der Erbsünde nicht unterliege. Dies allein, dass Einer *unabhängig von dem Erlöserverdienst Christi* unberührt von der Erbsünde sei, erklärt er für unmöglich, folglich steht diese Lehre mit der unbefleckten

---

[1] O vere necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

[2] Mit denselben Worten wie die dogmatische Definition vom 8. Dezember 1854 bestimmt Alexander VII. in seiner Constitution Sollicitudo omnium Ecclesiarum v. J. 1661 das Verhältniss der unbefleckten Empfängniss Mariens zum Erlösungswerk ihres göttlichen Sohnes.

[3] De perfect. justit. cap. 21. De peccat. merit. et remiss. lib. I. cap. 28. De nat. et grat. cap. 41. Contr. Julian. lib. VI. cap. 3. Nro. 7. cap. 8. Nro. 22. cap. 12. Nro. 39.

[4] 1. 2. q. 81. a. 3: Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est erroneum.

Empfängniss der seligsten Jungfrau nur dann in Widerspruch, wenn St. Thomas die Möglichkeit ihrer Bewahrung vor der Erbsünde um des Verdienstes Christi willen in Abrede stellt. Diesen Fall aber setzt er im Gegentheil als möglich voraus. Auch der ohne Sünde Empfangene, lehrt er, hätte der Erlösung durch Christus bedurft. Denn jenes Vorrecht einer sündelosen Empfängniss wäre entweder die Wirkung einer seinen Eltern verliehenen Gnade, ihrer Heilung von dem Naturübel, in Folge dessen ihre Zeugungsthätigkeit zugleich die Erbsünde fortpflanzt, oder es beruhte auf einer Heilung der Natur als solcher. Allein dies genügt nicht, damit der einzelne Nachkomme Adam's durch Christus erlöst sei; er bedarf nicht bloss mit Rücksicht auf seine Natur, sondern *persönlich* der Erlösung durch Christus, und durch ihn erlöst ist der Einzelne nur dann, wenn er dem durch Christus abgewendeten Uebel der Sünde entweder *wirklich* unterworfen oder einmal unfehlbar zu verfallen wenigstens *ausgesetzt* gewesen ist [1]. Indessen auch die seligste Jungfrau wäre unfehlbar mit der Erbsünde empfangen worden, wenn es nicht Gott um der Verdienste Christi willen verhindert hätte. Das ist unzweifelhaft die Meinung der Kirche, nennt sie doch ihre unbefleckte Empfängniss eine *Bewahrung* vor der Erbsünde, welcher sie folglich ausserdem unterworfen gewesen wäre (doctrina, quae tenet, beatissimam Virginem in primo instanti suae conceptionis ab omni originalis culpae labe *praeservatam* immunem). Und diese Bewahrung war eine besondere *Bevorzugung* der seligsten Jungfrau (singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio), folglich ist ihre unbefleckte Empfängniss eine ihr *persönlich* erwiesene Wohlthat. Wenn aber persönlich dabei bevorzugt, ist sie auch einer persönlichen *Erlösung* bedürftig, und da ihre Bevorzugung im Hinblick auf die Verdienste Christi, des

---

[1] 3. p. supplem. q. 78. a. 1. ad 3: Hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum, quia illi, qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, quae facta est per Christum, et sic Christus non esset redemptor omnium hominum. Nec potest dici quod hac redemptione non indiguerunt, quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent, vel ipsi naturae, quae sanaretur. Oportet autem ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit . . . Unde dimissio debitorum vel liberatio a malo non potest intelligi quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur.

Erlösers des menschlichen Geschlechtes, Statt findet, so steht ihre unbefleckte Empfängniss mit der Erlösungsbedürftigkeit *aller* Menschen offenbar nicht in Widerspruch.

Der Schlüssel zur Vereinbarung der Lehre des hl. Thomas mit dem heutigen kirchlichen Bewusstsein liegt in dem Satze, die Erlösung durch Christus sei nothwendig eine persönliche, und damit Jemand durch ihn erlöst sei, müsse er nothwendig im ersten Augenblick seines Daseins dem durch Christus beseitigten Uebel unfehlbar zu verfallen wenigstens *ausgesetzt* gewesen sein (cum debito natus postea per Christum liberatur). Ist also der Einzelne persönlich erlösungsbedürftig, so wird er unmöglich schon vor seiner persönlichen Existenz geheiliget noch kann Jemand *unabhängig vom Verdienst Christi* von der Erbsünde bewahrt werden, dann nämlich wäre er nicht nur von der *wirklichen* Befleckung damit ausgenommen, sondern auch von der aus der Sünde des gemeinsamen Stammvaters für alle Adamskinder entspringenden *Nothwendigkeit* ihr zu verfallen (sine debito natus), und allein diese Nothwendigkeit vorausgesetzt, ist die Bewahrung vor der Erbsünde eine *Erlösung* davon (liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit). Weil sie dem erstern Erforderniss (der *persönlichen* Erlösungsbedürftigkeit jedes Einzelnen) nicht gerecht würde, ist die Heiligung der seligsten Jungfrau vor Beseelung ihres Leibes unmöglich überdies aus dem weitern Grunde, weil nur die vernünftige Creatur für die Gnade empfänglich ist [1]. Aus demselben Grunde verwirft St. Thomas die Ansicht, dass die seligste Jungfrau *vor* Vollendung ihrer Empfängniss geheiliget worden sei (ante quam conceptio ejus finiretur) [2]. Keiner seiner Gründe aber streitet gegen ihre Heiligung im ersten Augenblick ihrer *vollendeten* Empfängniss, keiner gegen ihre Bewahrung vor der Erbsünde durch die ihr in diesem Augenblick eingegossene Gnade. In ihm hat die seligste Jungfrau, weil

[1] 3. p. q. 27. a. 2: Sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali; sanctitas enim est perfecta munditia. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum . . . Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit salvator omnium hominum.

[2] Sent. lib. III. dist. 3. quaest. 1. a. 1. solut. 1.

ihr persönliches Dasein, die nothwendige Empfänglichkeit für die Gnade [1], und ohne ihre der Ansteckung durch die Erbsünde *vorbeugende* Wirksamkeit wäre sie der Erbsünde unfehlbar verfallen, folglich ist ihre Befreiung davon eine *Erlösung* durch Christus, denn im Hinblick auf *seine* Verdienste hat Gott die seligste Jungfrau auf jene vollkommenste Weise (durch *Bewahrung* vor dem Makel der Erbsünde) zu heiligen beschlossen. In der That hat sich der englische Lehrer nicht allein im Supplement zur theologischen Summe (siehe oben), sondern bereits in seinem früher verfassten Commentar zu den Sentenzen diesen Fall vergegenwärtigt, hier aber erklärt er ihn für unmöglich, von der irrigen Voraussetzung aus, die also geheiligte Seele hätte der Erlösung durch Christus nicht bedurft [2]. Man muss also die frühere Bestimmung der Sentenzen nach Massgabe der spätern und genauern im Supplement erklären, wo näher angegeben ist, was dazu erfordert werde, damit Jemand durch Christus erlöst sei. Dazu muss er vor Allem im ersten Augenblick seines persönlichen Daseins wenigstens der *Nothwendigkeit* unterworfen sein, in die Sünde des gesammten Geschlechtes, falls ihn Gott nicht davon durch eine besondere Bevorzugung befreie, unfehlbar verstrickt zu werden, keineswegs aber ist dazu erforderlich, dass er damit auch *wirklich* befleckt sei (cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur). Der Widerspruch der Sentenzen gegen die Heiligung der seligsten Jungfrau im Augenblick ihrer Empfängniss selber durch eine der Befleckung mit der Erbsünde vorbeugende Gnade wird daher durch das Supplement auf den einen Fall beschränkt, dass sie im ersten Augenblick ihrer Erlösungsfähigkeit nicht nur vom *Makel* der Erbsünde befreit gewesen wäre, sondern auch, und zwar unabhängig von Christi Verdienst — von der *Nothwendigkeit* ihr zu verfallen. Worin aber besteht diese Nothwendigkeit?

Die Fortpflanzung der Erbsünde beruht auf dem Zusammenhang mit Adam, denn die Gesammtheit seiner natürlichen Nach-

---

[1] Ibid. ad 2: Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis.

[2] Ibid. solut. 2: Sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam *in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret.* Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est; sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta.

kommen, der durch Zeugung von ihm Abstammenden, ist in ihm dem Samen nach enthalten (secundum seminalem rationem). Von allen Menschen aber ist nur Einer, Christus nämlich, nicht durch Zeugung, nicht auf natürliche Weise sein Nachkomme, nur Er also bleibt von dem Einfluss seines Samens unberührt, und desshalb ist auch Er allein der *Nothwendigkeit* enthoben, in die dadurch fortgepflanzte Sünde verstrickt zu werden. Ich sage: der Nothwendigkeit; denn der Grund, wesshalb St. Thomas jenes Privilegium auf Christus beschränkt, dass sonst die Erlösungsbedürftigkeit Aller durch Christus gefährdet wäre, bezieht sich bloss auf die *Nothwendigkeit* der Sünde zu verfallen; nur dass dieser jeder Adamssohn unterliege, nicht aber auch der *wirklichen* Befleckung damit, folgt daraus. Bedarf doch der Erlösung durch Christus nur derjenige nicht, welcher nicht in Adam dem Samen nach (secundum seminalem rationem) eingeschlossen und *desshalb* von der Erbsünde frei ist. St. Thomas erklärt sich daher bloss dagegen, dass die Empfängniss der seligsten Jungfrau *als solche* Gegenstand eines kirchlichen Festes sei, denn als solche vermittelt sie seit dem Falle Adam's die Fortpflanzung seiner Sünde, kirchlich gefeiert zu werden ist also bloss geeignet die mit ihrer Empfängniss der Zeit nach zusammenfallende *Heiligung* der seligsten Jungfrau (illa celebritas non est referenda ad conceptionem *ratione conceptionis,* sed potius ratione sanctificationis). In diesem Sinne aber, in welchem allein hier der englische Lehrer ihre Befreiung von der Erbsünde bestreitet, behauptet sie auch die Kirche nicht; daher ist diese Bevorzugung der seligsten Jungfrau (im Sinne des Dogma verstanden) auch dem hl. Thomas keine Beeinträchtigung der Ehre des Heilands; sie wäre es nach thomistischer Lehre nur dann, wenn die seligste Jungfrau nicht bloss *thatsächlich* von der Erbsünde unbefleckt geblieben, sondern auch nicht einmal der *Nothwendigkeit* ihr zu verfallen ausgesetzt gewesen wäre, oder wenn auf sie der *Grund* keine Anwendung fände, wesshalb ihr die übrigen Menschen verfallen (der Zusammenhang mit Adam dem Samen nach) [1].

---

[1] Quodlib. 6. a. 7: Est ergo considerandum quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem … Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum sicut et caeteri, et ideo concepta fuit in originali peccato (soll heissen: cum *debito* illud contrahendi oder mit der *Nothwendigkeit* der Erbsünde zu verfallen, denn nur dies folgt aus der Prämisse), et includitur in

Auch *Duns Scotus*, der vornehmste Vertheidiger der unbefleckten Empfängniss Marien's, erblickt die Ursache ihrer Bewahrung vor der Ansteckung durch die Erbsünde im ersten Augenblick ihres Daseins — in der zuvorkommenden Gnade des Mittlers; ohne sie wäre auch die seligste Jungfrau wegen ihrer Abstammung von Adam so gut wie seine andern Nachkommen der Erbsünde unterworfen gewesen. Der Ansteckung durch sie ist jeder Mensch, soviel an ihm selber liegt, unfehlbar ausgesetzt, es werde ihm denn um des Verdienstes eines Andern willen, da er selber wegen der Sünde seines Stammvaters der Gerechtigkeit ermangelt, die er haben sollte, zugleich mit der Schöpfung seiner Seele eine der ihm fehlenden ursprünglichen Gerechtigkeit in den Augen Gottes an Werth gleichkommende, ja sie übertreffende *Gnade* eingegossen. Alle natürlichen Nachkommen Adam's sind vermöge ihrer Abstammung von ihm Sünder, denn dass sie ihre Natur von ihm überkommen, ist ein hinreichender Grund dafür, dass ihnen die Gerechtigkeit, welche sie haben sollten, gebreche, wenn ihnen nicht anderweitig ein Ersatz dafür geboten wird, so gut aber wie ihn die heiligmachende Gnade den übrigen Menschen erst nach einiger Dauer ihres Daseins gewährt, vermag sie es schon im ersten Augenblick des Daseins eines Menschen. Wie also Niemand vom Makel der Erbsünde ausser durch Christus gereiniget wird, so bedarf der *Erlösung* durch ihn die seligste Jungfrau nur um so mehr, wenn sie, anstatt der Reinigung von der Sünde wie die übrigen Menschen zu bedürfen, vor der Befleckung damit *bewahrt* bleiben sollte, was allein die zuvorkommende Gnade des Mittlers zu bewirken vermochte [1]. Maria ist zwar niemals, sei

---

universitate illorum, de quibus apostolus dicit: in quo omnes peccaverunt; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc (der Ansteckung durch den adamitischen Samen nicht *ausgesetzt* zu sein) alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtraha aliquid honori filii, qui est salvator omnium hominum.

[1] Sent. lib. III. dist. 3. quaest. 1. Nro. 14: Quilibet filius Adae naturalite est debitor justitiae originalis, et ex demerito Adae caret ea, et ideo omns talis habet unde contrahat peccatum originale; sed si alicui in primo instati creationis animae detur gratia, ille licet careat justitia originali, nunquam tamn est debitor ejus, quia merito alterius praevenientis peccatum datur sibi grata, quae aequivalet illi justitiae quantum ad acceptationem divinam, imo excect; ergo quantum est ex se, quilibet haberet peccatum originale, nisi alius preveniret merendo. Et ita exponendae sunt auctoritates, quod omnes naturalter propagati ab Adam sunt peccatores hoc est ex modo, quo habent natuam ab Adam, habent unde careant justitia debita, nisi eis aliunde conferatur; sed

es durch eine persönlich begangene oder die Erbsünde, Gottes Feindin gewesen, sie wäre es aber unfehlbar, wenn nicht Er sie davor bewahrt hätte (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata) [1], und diese Bewahrung ist gerade die schönste Frucht des Mittleramts Christi [2]. Die Verhütung einer Beleidigung ist eine wirksamere Versöhnung der dabei betheiligten Personen, als wenn Jemand den Beleidigten erst nachträglich bewegt, seinem Beleidiger zu verzeihen. Die mit der Erbsünde verbundene Gottesbeleidigung aber besteht in einem der Seele selber zuständlich inwohnenden Makel; um daher die allerheiligste Dreieinigkeit mit den Nachkommen Adam's auf's vollkommenste zu versöhnen (durch Verhütung der mit ihrer Geburt verbundenen Gottesbeleidigung), musste durch zuvorkommende Versöhnung wenigstens Ein Glied des adamitischen Geschlechtes von dem Gott beleidigenden Makel seiner Abstammung gänzlich unberührt bleiben [3]. Christus, der vollkommenste Versöhner, musste die schwerste Strafe der Sünde Adam's, die Befleckung seines ganzen Geschlechtes mit der Erbsünde wenigstens in Einem Gliede desselben, wenigstens in seiner eigenen Mutter, vollkommen aufheben. Er hat sie vor jeder persönlichen Sünde bewahrt; um so mehr musste er sie vor der Erbsünde bewahren, denn um von ihr die Menschen zu erlösen, war er vornehmlich im Fleisch erschienen. Es war ferner unzweifelhaft an-

---

sicut posset post primum instans conferre ei gratiam, ita posset et in primo instanti. Per illud patet ad rationes factas pro prima opinione, quia Maria maxime indiguisset Christo ut redemptore; ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset praeventa per gratiam mediatoris, et sicut alii indiguerunt Christo, ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum jam contractum, ita illa magis indiguit mediatore praeveniente, peccatum ne esset ab ipsa aliquando contrahendum et ne ipsa contraheret.

[1] Ibid. dist. 18. quaest. unic. Nro. 13.

[2] Ibid. dist. 3. quaest. 1. Nro. 4: Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personae, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator; igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturae sive personae, respectu cujus erat mediator; sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum, quam respectu Mariae; igitur et caet. Sed hoc non esset, nisi meruisset eam praeservari a peccato originali.

[3] Ibid. Nro. 5: Nullus summe vel perfectissime placat aliquem pro offensa alicujus contrahenda, nisi possit praevenire, ne ille offendatur; nam si jam offensum placat, ut remittat, non perfectissime placat; sed in proposito. Deus non offenditur animae propter motum interiorem in ipso, sed tantum propter culpam in ipsa anima; igitur Christus non perfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filiis Adae, si non praeveniat ut alicui Trinitas non offendatur, et per consequens quod anima alicujus filii Adae non habeat culpam talem.

gemessen, dass die Mutter des Mittlers an den Früchten seines Werkes möglichst reichen Antheil hätte, daher musste sie seine heilsamste Mittlerwirksamkeit, die zuvorkommende, der Sünde vorbeugende Versöhnung, an sich selber erfahren [1]. Weil ihrer Abstammung nach die Tochter Adam's ermangelt sie *vor* ihrer Heiligung (begrifflich nicht zeitlich) der durch Adam für alle seine Nachkommen verlorenen Gerechtigkeit, dieser Mangel aber ist in ihr niemals wirklich geworden, denn im ersten Augenblicke ihres Daseins geheiliget, entbehrt sie keinen Augenblick der jenen Mangel wieder gut machenden Gnade; sie empfängt dieselbe zwar *zugleich* mit ihrer von Adam stammenden Natur, nicht aber *vermöge* ihrer Abstammung, in Anbetracht ihrer adamitischen Natur müsste sie vielmehr der Gnade entblösst sein, hätte nicht Gott diese nothwendige Folge ihres Zusammenhangs mit Adam durch eine ausserordentliche Einwirkung abgewendet. Im Hinblick auf ihre Abstammung hätte auch ihr, gleich den andern Adamskindern, die Pforte des Himmels für immer verschlossen bleiben müssen, ihre Oeffnung verdankt auch sie lediglich dem Verdienste des Leidens Christi, das Gott vorausgesehen und genehmiget hat, dass es ihm ganz besonders zur Heiligung seiner jungfräulichen Mutter aufgeopfert würde [2].

§. 39. Ob die Erlösungsbedürftigkeit der seligsten Jungfrau zu der Annahme nöthige, dass auch sie in Adam gesündiget habe.

Nach der richtigen Bemerkung des *Suarez* kann ohne Irrthum nicht geläugnet werden, in Folge der Sünde Adam's sei auch die seligste Jungfrau der Befleckung damit *ausgesetzt* gewesen, und hätte sie nicht Christus davon im wahren und eigentlichen Sinn erlöst, so wäre sie damit wirklich befleckt [3]. Daher glaubt Suarez einräumen zu müssen, auch sie habe in Adam gesündiget [4], und beruft sich dabei auf Schriftstellen wie Röm. 5, 18. 1 Kor. 15, 22. 2 Kor. 5, 14., welche der Neubelebung Aller durch Christus (auch die seligste Jungfrau nicht ausgenommen) den Tod

---

[1] Ibid. Nro. 6. 7.

[2] Ibid. Nro. 15—18.

[3] In tert. part. t. II. disp. 3. sect. 2. Nro. 5: Mihi videtur dicendum non posse sine errore negari, B. Virginem ex vi peccati Adae ita fuisse obnoxiam maculae, et peccato contrahendo, ut si per Christum non esset vere ac proprie redempta, illud contraheret.

[4] Ibid. sect. 2. Nro. 3: Dicendum ergo censeo, absolute et simpliciter fatendum esse, B. Virginem in Adam peccasse.

Aller durch Adam gegenüberstellen. Wenn also Christus auch für die seligste Jungfrau die Quelle des Lebens ist, so ist auch sie in Adam dem Sündentod verfallen. Die entgegengesetzte Ansicht, meint er, habe zwar einen gewissen Schein von Frömmigkeit an sich, sei aber unvereinbar mit Schrift und Tradition [1]. Erlöst durch Christus ist nach der Ansicht des Suarez die seligste Jungfrau nur dann, wenn sie um seines Verdienstes willen im Augenblick ihrer Heiligung aus dem *Stand der Sünde* in den Gnadenstand versetzt ward; jener aber ist in ihr niemals zur Wirklichkeit geworden, sondern sie *wäre* bloss im ersten Augenblick ihres Daseins darein gerathen ohne die vorbeugende Wirksamkeit des Blutes Christi [2]. Die seligste Jungfrau von der in Adam mitbegangenen Sünde freizusprechen, trägt auch *Vasquez* Bedenken und die Ansicht, dass Maria in Adam nicht gesündiget habe, scheint ihm sogar irrthümlich [3].

Dies darf uns aber, so scheint es, nicht abhalten, der seligsten Jungfrau, wie schon St. *Augustin* verlangt, die vollkommenste Sündelosigkeit zuzuerkennen, wofür ein creatürliches Wesen überhaupt empfänglich ist [4]. Angenommen aber, Maria habe in Adam *nicht* gesündiget, ist der Gegensatz zwischen ihr und der Sünde offenbar grösser. Wir müssen also schon aus diesem Grund geneigt sein, sie mit dem Dominicaner *Catharinus* von dem Gesetze auszunehmen, welches die Sünde Adam's seinen einzelnen Nachkommen als die ihrige zurechnet [5]. Die Gefahr einer Ueber-

---

[1] Ibid. Nro. 2.

[2] De peccat. disp. 9. sect. 4. Nro. 19: Ut Virgo fuerit sanctificata ex sanguine Christi et per modum verae redemptionis, oportet ut aliquo modo fuerit translata a culpa ad gratiam, non quidem a culpa, quae in ea praecesserit, sed quae in ea fuisset, nisi per Christum ita fuisset praeventa, scilicet eminentiori modo applicando illi fructum passionis suae, non ut ordinario modo illi remitteretur culpa, sed eminentiori atque per praeservationem.

[3] In tert. part. t. II. disp. 116. cap. 3. Nro. 23.

[4] De natura et gratia cap. 36: Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur (folglich auch nicht, wenn es sich um die Mitschuld an der Sünde Adam's handelt!), haberi volo quaestionem.

[5] De peccat. orig. disp. ult. Lugdun. 1541. pag. 170: Quod et beata Virgo, secundum quod vere fuit filia Adae, debuit hoc peccatum contrahere simul cum aliis, sed quod de facto contraxerit, non est opinandum quovis modo. Quoniam ad incursionem hujus peccati non satis fuisset esse filios Adae, nisi pacto conjuncta fuisset causa filiorum cum causa patris. Alioquin sicut illud peccatum, ita et caetera incurrissemus . . . Quod ergo beatissima illa Virgo id non incurrerit, ob eam gratiam fuit, quia excepta fuit in pacto illo. Hoc autem quod excepta fuerit, multis rationibus suadetur, quoniam haec erat electa et prae-

schwänglichkeit ist bei dem Lobe der seligsten Jungfrau viel weniger zu fürchten, als das entgegengesetzte Extrem, von ihr zu gering zu denken [1]. Dazu lassen sich die Einwürfe der zwei grossen Theologen unschwer erledigen. Obschon an der Sünde Adam's *thatsächlich* keinen Antheil habend, unterlag dennoch Maria mit Rücksicht auf ihre Abstammung der *Nothwendigkeit* in sie verstrickt zu werden. Als Adamstochter war auch sie, so gut wie alle übrigen seiner Nachkommen, der Ansteckung durch seine Sünde *ausgesetzt*, wenn sie nicht Gott davor bewahrt hätte. Et beata Virgo *debuit* hoc peccatum contrahere, lehrt Catharinus so gut wie Suarez, und wir widersprechen dem grossen Jesuiten nicht bezüglich ihrer Erlösungs*bedürftigkeit*, sondern nur seinem Schluss auf ihre *thatsächliche* Mitbetheiligung bei der Sünde Adam's. Nein, sagen wir, das ist nicht nothwendig. Schon dann verdankt die seligste Jungfrau ihre Reinheit von der Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinn der Erlösung durch Christus, wenn sie um seines zukünftigen Verdienstes willen vor einem zweifachen Uebel bewahrt geblieben ist, in welches sie ausserdem unfehlbar verfallen wäre, nämlich vor der Mitschuld an der Sünde Adam's und der Befleckung mit ihrem Makel.

Die Freiheit Marien's von dem thatsächlichen Antheil an der Sünde Adam's dient zur Verherrlichung ihres göttlichen Sohnes, denn sein Erlöserruhm steht nothwendig im Verhältniss zu den Früchten seines Werkes. Die Bewahrung der seligsten Jungfrau vor der Betheiligung bei der Sünde Adam's ist aber unstreitig eine grössere Wohlthat, als die Bewahrung vor der Befleckung mit dem daraus entspringenden Makel, denn die Ursache von diesem ist der Antheil an der Sünde Adam's, und wenn dieses folglich das grössere Uebel ist, so ist auch die Befreiung davon die grössere Wohlthat. Das Mass der Vorrechte Marien's — so lautet ein ächt theologisches Wort des *Suarez* — ist die Allmacht Gottes, diese aber offenbart sich vorzüglich im Verzeihen und Erbarmen, und an der Mutter des Erlösers geziemte sich, dass die göttliche

---

electa primogenita filia et sponsa omnium amantissima et omni honore dignissima mater, ut merito benedicta dicatur inter omnes mulieres, sicut et benedictus fructus ventris ejus.

[1] Mit *Natalis Alexander* huldigen wir dem Grundsatze: Quavis occasione ubi de sanctissimae virginis Deiparae privilegiis et honore agetur, ad illud piissimi doctoris Gersonii attendam: Multo majus esse periculum errare blasphemando hanc virginem, quam ipsam laudando, quae humana laude sufficienter laudari non potest (hist. eccles. saec. XV. et XVI. cap. 2. a. 14. schol. 2. Bing. 1789. t. XVII. pag. 325).

Allmacht ganz besonders offenbar würde [1]. Ist sohin die Bewahrung vor einem *thatsächlichen* Antheil an der Sünde Adam's — unbeschadet der *Nothwendigkeit* daran Theil zu haben — eine höhere Erbarmung, als die Bewahrung vor dem daraus entspringenden *Makel*, so ist sie schon desshalb ein marianisches Vorrecht, vorausgesetzt dass es weder der hl. Schrift noch sonst der gesunden Lehre widerstreite.

Der Schluss des Suarez aus der Erlösung Aller durch Christus, beziehungsweise aus ihrem Tode in Adam auf die *thatsächliche* Mitschuld auch der seligsten Jungfrau an seiner Sünde ist so wenig stichhaltig als der Schluss aus der Allgemeinheit der wegen der Sünde Adam's über Alle verhängten Verdammniss (Röm. 5, 18) auf die *thatsächliche* Verdammung auch der seligsten Jungfrau wenigstens im ersten Augenblick ihres persönlichen Daseins. Die Verdammniss reicht zwar so weit als die Neubelebung durch Christus (sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae), daraus folgt aber nicht, dass die seligste Jungfrau, weil in der Neubelebung durch Christus mitinbegriffen, es auch in der Verdammniss wenigstens einen Augenblick lang *thatsächlich* gewesen sei. Dies allein folgt daraus, dass sie es ohne das vorbeugende Verdienst Christi gewesen *wäre*, oder dass auch für sie die *Nothwendigkeit* bestanden habe, in die durch Adam über sein ganzes Geschlecht gekommene Verdammniss mithineingezogen zu werden. Diese Nothwendigkeit aber ist entweder eine *nähere* oder bloss eine *entferntere*. Jene beruht auf der Theilnahme an der Sünde Adam's, wovon die Befleckung mit ihrem Makel die unmittelbare Folge ist; eine entferntere Nothwendigkeit aber ihm unterworfen zu sein liegt in der Abstammung von Adam, denn seine Sünde wird allen seinen Nachkommen zugerechnet, wofern nicht Gott den einen oder andern von diesem allgemeinen Gesetze ausnimmt. Daher folgt die *wirkliche* Theilnahme der seligsten Jungfrau an der Sünde Adam's keineswegs aus dem Sündentod des gesammten Geschlechtes in dem gemeinsamen Stammvater, dadurch nämlich ist so wenig wie durch die Verdammniss Aller die Möglichkeit der Bewahrung des Einen oder Andern vor jenem Tode ausgeschlossen. Ebensowenig ist die Theilnahme der seligsten Jungfrau an der Sünde Adam's die nothwendige Voraussetzung ihrer Erlösungs-

---

[1] In tert. part. t. II. disp. 3. sect. 5. Nro. 9: Mensura enim privilegiorum Virginis potentia Dei dicitur, quae parcendo maxime et miserendo manifestatur, et decuit singulari modo manifestari in matre.

bedürftigkeit. Denn ihre Nichttheilnahme an der Sünde Adam's verdankt Maria nicht ihrer Natur, auf welcher geradeso wie auf jedem andern adamitischen Sprössling der Fluch ihrer Abstammung lastet, und wie jeden andern ihrer Inhaber hätte die menschliche Natur, welche die seligste Jungfrau auf dem Weg der Zeugung von Adam überkommen hatte, unfehlbar auch ihre Person zur Mitschuldigen ihres Stammvaters gemacht, wäre nicht das Verdienst Christi, die Gefahr abwendend, dazwischen getreten. Indessen auch diese Abwendung vorausgesetzt, besteht immerhin für die seligste Jungfrau im ersten Augenblick ihres persönlichen Daseins die *Nothwendigkeit*, mit den übrigen Menschen den Flecken ihres Ursprungs zu theilen; diese Nothwendigkeit ist zwar durch die zuvorkommende Wirksamkeit des Blutes Jesu Christi eine bloss entferntere und so zu sagen unschädlich geworden, dies hindert aber nicht, dass ihre Heiligung im ersten Augenblick ihrer Empfängniss eine eigentliche *Erlösung* sei, denn ohne das ihr gnädig zugewandte Verdienst Christi wäre sie in demselben Augenblick der Gegenstand des göttlichen Zornes. Oder wäre etwa das kostbare Blut Christi nicht auch dann der Preis ihrer Erlösung, wenn es ihr schon vor dem ersten Augenblick ihres wirklichen Seins durch die göttliche Barmherzigkeit zugewandt wird?

Die Gnade, lehrt St. *Thomas*, hat zwar die wesentliche Bestimmung, den Menschen gerecht zu machen, dass sie aber den Gottlosen rechtfertige, ist etwas bloss Zufälliges [1]. Obschon daher die seligste Jungfrau im Augenblick ihrer Ausrüstung mit der Gnade bereits gerecht gewesen ist, weil vor der Theilnahme an der Sünde Adam's bewahrt geblieben, so ist dennoch auch ihre Gnade eine *gerechtmachende*, eine Mittheilung des Verdienstes Christi und die Frucht seines heiligsten Leidens (Trid. sess. VI. cap. 7). Die Seele Gott ähnlich zn machen ist zwar der wesentliche Zweck der Gnadenmittheilung, nicht aber ist sie zuvor nothwendig im Zustand der Feindschaft mit Gott oder ihm positiv unähnlich, vielmehr bloss eine rein negative Unähnlichkeit der Seele mit Gott geht ihrer durch die Gnade zu begründenden Gottähnlichkeit nothwendig voran, nicht aber nothwendig auch der Zeit nach, sondern schon ihre bloss begriffliche Priorität genügt, und auf ähnliche Weise geht die Potenz ihrem Act, die Sonne ihrem Licht voran [2]. Auch der bereits Heilige kann an sich die Heili-

---

[1] Sent. lib. IV. dist. 49. quaest. 4. a. 1. ad 3: Gratiae per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum.

[2] Ibid. lib. III. dist. 13. quaest. 1. a. 1. ad 2: Gratiae est facere Deo

gung erfahren, entweder durch Vermehrung seiner Heiligkeit oder durch ihre Fortsetzung über einen gewissen Zeitpunkt hinaus, obschon dieser Gebrauch des Wortes „Heiligung" nicht gewöhnlich ist. Denn gewöhnlich bedeutet es die erste Mittheilung der Heiligkeit. Ihr Empfänger aber ist zuvor entweder im conträren (privativen) Sinn noch nicht heilig, wie vor seiner Heiligung der Sünder, oder bloss negativ, wobei es sich entweder um eine geschaffene Heiligkeit handelt oder wie bei der hl. Menschheit Christi um die Theilnahme an der unerschaffenen [1]. Obschon auch die seligste Jungfrau nicht unabhängig von der Gnade (beziehungsweise der Erlösung durch Christus als ihrer Verdienstursache) heilig ist, so ist sie dennoch vor ihrem Empfang (der begrifflichen Ordnung nach) keine Sünderin, denn der Erlösung durch Christus bedürftig, wie wir bewiesen haben, und für die Heiligung durch die Gnade empfänglich ist sie auch dann, wenn ihrem Gnadenstand die *blosse* Negation der Heiligkeit vorangeht, noch wird sie nothwendig in diesen Stand, wie Suarez meint, erst aus dem Stand der Sünde versetzt. Denn Heiligung bedeutet nicht bloss Reinigung von der Sünde, sondern auch Befestigung im Guten [2].

Diese Aussprüche des englischen Lehrers beweisen auf's Neue, dass seine der unbefleckten Empfängniss Mariens weniger günstigen Aufstellungen kein Postulat seines *wissenschaftlichen* Standpunktes sind, er ist vielmehr in seinen principiellen Bestimmungen vollständig damit vereinbar, ja fordert sie gewissermassen, und nur die gewissenhafte Sorge, seine Theologie mit dem *kirch*-

---

similem, nec oportet ut de dissimili faciat similem, sed de non simili similem, nec ita quod semper negatio similitudinis similitudinem tempore praecedat, sed natura, sicut potentia est ante actum et sicut sol praecedit lucem suam.

[1] Ibid. dist. 3. quaest. 5. a. 3: Sanctificari est sanctum fieri. Potest autem aliquis sanctus fieri dupliciter, vel ex sancto vel ex non sancto. Ex sancto iterum dupliciter, vel ex minus sancto magis sanctus . . . vel secundum continuationem sanctitatis eadem quantitate servata . . . Sed hic modus loquendi non videtur consuetus, unde sic de sanctificatione non loquimur. Ex non sancto etiam dicitur aliquis sanctus fieri dupliciter, vel ex non sancto contrarie aut privative, sicut per gratiam peccator sanctificari dicitur . . . vel ex non sancto negative, et hoc adhuc distinguendum est, quia vel dicitur ex non sancto sanctus factus ratione creatae sanctitatis quae hominis est . . . aut ratione sanctitatis increatae.

[2] Ibid. lib. I. dist. 15. quaest. 5. a. 1. solut. 1. ad 1: Sanctificatio tripliciter dicitur, uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam, alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae. Cfr. solut. 4. ad 2.

lichen Bewusstsein seiner Zeit in Einklang zu bringen [1] und zumal der Gebrauch der *römischen* Kirche, die damals noch kein Fest der Empfängniss der seligsten Jungfrau feierte, haben ihn bewogen, dieselbe Zurückhaltung in diesem Punkte zu beobachten [2].

§. 40. Gott konnte im Hinblick auf das Erlöserverdienst Christi die Zulassung der Sünde Adam's von der Bedingung abhängig machen, dass davon die seligste Jungfrau, obschon auch sie es vermöge ihrer Abstammung sollte, mit Rücksicht auf die ihr zugedachte Würde einer Gottesmutter keinen Antheil hätte.

Adam hat das Schicksal seiner gesammten Nachkommenschaft in der Hand gehabt. Die Gnade war ihm nicht nur persönlich, sondern auch für die Gesammtheit seiner Nachkommen verliehen worden, sein Gehorsam hätte sie auf das ganze Geschlecht vererbt, und seine Uebertretung hat nicht bloss ihn selber, sondern die gesammte Menschheit mit der Sündenschuld beladen; zwar ist die Sünde Adam's persönlich allein von ihm begangen worden, jedoch in ihm zugleich von allen seinen Nachkommen, denn Gott hat ihren Willen an den seinigen gekettet, an den Willen ihres Hauptes und Stammvaters, und dadurch haben alle seine Nachkommen in Adam gesündiget. Auch etwa die seligste Jungfrau? Die Vertheidiger der bejahenden Ansicht gehen dabei von der Meinung aus, nur bei dieser Auffassung sei ihre Befreiung von der Erbsünde eine Wirkung ihrer Erlösung durch Jesus Christus. Denn der Erlösungsbeschluss bedingt das absolute Vorauswissen

---

[1] 2. 2. q. 10. a. 12: Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque doctoris.

[2] Quodlib. 6. a. 7: Quamvis autem beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata antequam nata. Et ideo circa celebrationem conceptionis ejus diversa consuetudo ecclesiarum inolevit. Nam Romana ecclesia et plurimae aliae considerantes conceptionem Virginis in originali peccato fuisse (und bei *diesem* Stand des kirchlichen Bewusstseins seiner Zeit konnte er selber nicht anders lehren), festum conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant conceptionem (welche Feier an sich, wenn sie nur recht verstanden wird, St. Thomas nicht verwirft); creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad conceptionem *ratione conceptionis*, sed potius ratione sanctificationis.

der Sünde Adam's, folglich die in der seinigen miteingeschlossene Sünde aller seiner Nachkommen, sohin auch die Theilnahme der seligsten Jungfrau an der Sünde Adam's.

Dieser Consequenz glaubten Einige allein durch die Lehre entgehen zu können, der Hauptzweck des Erlösungswerkes sei die Genugthuung für die persönliche Sünde Adam's, die sodann später auch auf seine Nachkommen übergehe. Nur mit der Bestimmung die eigene Sünde seiner Nachkommen zu werden, nicht aber als die ihrige schon geworden, wäre danach die Sünde Adam's die Voraussetzung der Erlösung, und Gott hätte sie beschlossen noch bevor er die verschiedenen, in die Sünde Adam's zu verwickelnden Persönlichkeiten im Einzelnen voraussieht. Sohin hatte Gott auch die Seele der heiligsten Jungfrau, da er den Beschluss der Erlösung fasste, noch nicht als in die Sünde Adam's mitverstrickt vorausgesehen, und desshalb konnte sie vor der wirklichen Theilnahme daran im Hinblick auf die Verdienste Christi bewahrt werden. Dieser Auffassung aber steht im Wege, dass Christus dann nicht *unmittelbar* der Erlöser jedes einzelnen Menschen wäre, sondern zunächst nur Adam's, dies widerstreitet aber dem christlichen Bewusstsein, denn ihm gemäss ist Christus für meine Sünden so gut gestorben, als für die Adam's. Daher bildet allerdings die Genugthuung für die Sünde Adam's den Hauptzweck seines Erlösungswerkes, dabei aber kommt sein persönliches Vergehen als Sünde des *Geschlechtes* in Betracht, denn für die eigenen Sünden eines Jeden von uns ist Christus gestorben, nicht nur für die persönliche Sünde des Stammvaters.

Einen andern Weg hat *Lugo* eingeschlagen. Ihm zufolge hätte Gott gleich bei der Einsetzung Adam's zum Haupt der Menschheit von dem Gesetze, dass er durch seine Sünde die Gnade nicht nur für sich selber, sondern für alle seine Nachkommen verlieren sollte, diejenige ausgenommen, die Er etwa späterhin zu seiner Mutter erwählen würde, ohne sich jedoch schon jetzt darüber schlüssig zu machen, ob überhaupt einmal seine Menschwerdung Statt finden und wer dann seine Mutter sein solle. Wenn er aber darauf wirklich Mensch zu werden beschliesst und Maria zu seiner Mutter erwählt, so hat sie eben kraft dieser Erwählung, die frühere Bestimmung Gottes vorausgesetzt, ein Recht darauf, dass ihr die Sünde Adam's nicht als die ihrige angerechnet werde, und dies verdankt sie dem Verdienste Christi. Zwar eine davon unabhängige göttliche Bestimmung hat von der Haftbarkeit für die Sünde des Stammvaters die künftige Gottesmutter *als solche* ausgenommen, allein ihre *persönliche* Erwählung zu dieser Würde

erfolgt auf Grund des Verdienstes Christi [1]. Diese Erwählung setzt sie sodann in den Vollgenuss aller der künftigen Gottesmutter vorbehaltenen Rechte ein, davon ist aber das wichtigste, dass sie von einem etwaigen Sündenfall Adam's unberührt bleibe. Daher befindet sich jede Adamstochter, so lange die Gottesmutter nicht erwählt ist, immer noch in der Möglichkeit, durch die etwa auf sie selber fallende Wahl von der Haftbarkeit für die Sünde des Stammvaters nachträglich ausgenommen zu werden [2]. Ihre Erwählung nämlich wie die Nichterwählung der übrigen, nur unter dieser Voraussetzung bei der Sünde Adam's mitbetheiligten Frauen hat rückwirkende Kraft [3]. Sohin bewirkt das Verdienst Christi bloss dieses, dass gerade Maria diejenige sei, welche einer ihm vorausgehenden und davon unabhängigen göttlichen Bestimmung zufolge allein unter allen Nachkommen Adam's an seiner Sünde keinen Antheil haben sollte. Um zu erkennen, ob man auch dann noch füglich sagen könne, dass sie durch Christus erlöst sei, wollen wir für einen Augenblick die Theorie des Scotus zur unserigen machen, die Lehre nämlich, dass die Menschwerdung Gottes als solche unabhängig vom Vorauswissen der Sünde Adam's beschlossen sei, in der Richtung auf den Erlösungszweck aber bloss die Leidensfähigkeit und der Opfertod Christi, und nehmen wir

---

[1] De incarnat. disp. 7. sect. 3. Nro. 37: Prius creat Deus primum hominem, quem constituit caput morale posterorum in ordine ad transfusionem vel amissionem gratiae, excepta tamen jam tunc ea, quam sibi Deus in matrem eligeret, quaecunque illa esset, si aliquam eligeret, non determinando pro eo signo, quam eligeret, imo nec an esset matrem electurus, postea vidit peccatum, decrevit Christum redemptorem in remedium hominum, et denique ex Christi meritis elegit Mariam in ejus matrem, quae quidem eo ipso quod fuerit electa intelligitur non peccasse in Adam, cum in ipso pacto censeatur excepta quaecunque eligatur in Christi matrem; caeterum sicut habuit ex Christi meritis eligi in ejus matrem, ita habuit ex iisdem meritis, quod non fuerit inclusa in priori pacto; quantumvis enim in pacto fuerit exclusa mater Christi, si tamen Maria ad hoc munus non assumeretur ex Christi meritis, vere Maria maneret inclusa in pacto, sicut alii posteri Adae, licet semper maneret exclusa, quae fuisset mater Christi. Habuit ergo Maria ex Christi meritis utrumque, scilicet eligi ipsam in matrem et eo ipso exclusam fuisse a communi pacto posterorum.

[2] Ibid. Nro. 41: Potest ergo post Adae peccatum Virgo esse indifferens non quidem ut peccet vel non peccet, sed ut peccaverit vel non peccaverit in Adamo, in quo voluntates omnium fuerunt alligatae, qui nascerentur filii Adae, excepta voluntate matris Dei, quaecunque illa esset; quare sicut Virgo erat indifferens, ut esset vel non esset futura mater Dei, ita erat indifferens ad hoc, quod ejus voluntas determinate fuisset vel non fuisset in Adamo in ordine ad peccandum.

[3] Sect. 4. Nro. 43.

demgemäss an, Gott habe gleich von vornherein um der Ehre Christi willen festgesetzt, dass von dem Gesetz der Haftbarkeit der gesammten Menschheit für die mögliche Sünde ihres Hauptes Maria, die Mutter Christi, ausgenommen sei. Gott sieht darauf die Sünde Adam's als absolut zukünftig (die seligste Jungfrau aber dabei nicht betheiliget), und darauf hin beschliesst er das Leiden und den Tod Christi, denn bei seiner Bestimmung über das eventuelle Privilegium seiner Mutter haben sie ihm noch nicht vorgeschwebt. Hätte nun Christus in diesem Fall auch für sie gelitten und sein Blut vergossen? Offenbar nicht. Das den übrigen Menschen durch sein kostbares Blut erst erkaufte Gut hätte Maria unabhängig davon schon zuvor besessen, weil sie es nicht wie die übrigen durch Adam verloren hätte. Gesetzt ferner, nach der Theorie dass Gott auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, hätte durch Vermittlung des Gottmenschen der erste Mensch eine wirksame Gnade erhalten, welche ihn vor dem Fall und sein gesammtes Geschlecht vor der Mitschuld daran bewahrt hätte — so wäre hier allerdings durch den Gottmenschen der Eintritt eines Umstandes verhindert worden, welcher die Sünde seiner gesammten Nachkommenschaft unfehlbar nach sich gezogen hätte (der Fall Adam's), dennoch wäre dies keine Erlösung davon, denn nur den *wirklichen* Fall Adam's vorausgesetzt, ist sein Geschlecht der Nothwendigkeit unterworfen, seine Schuld zu theilen und sonach ohne diese Voraussetzung für eine Erlösung davon unempfänglich, weil diese das Uebel, wovon sie Befreiung bringt, nicht nur als bloss möglich voraussetzt, sondern als wirklich eingetreten oder doch unfehlbar bevorstehend. Daher bedarf der Befreiung von dem Uebel der Erbsünde, beziehungsweise der Bewahrung davor, derjenige nicht, welcher ihm niemals ausgesetzt gewesen ist, und dass es die seligste Jungfrau niemals gewesen sei, ist der Theorie des Lugo gemäss die Wirkung des Verdienstes Christi. Nicht von einem ihr bevorstehenden Uebel hätte es die seligste Jungfrau befreit, sondern vielmehr wäre dadurch bewirkt worden, dass es ihr niemals bevorstand; und da des Arztes gar nicht zu bedürfen offenbar das Beste ist, so wäre diese Bevorzugung allerdings eine noch grössere Wohlthat, als die Abwendung eines ausserdem unfehlbar eintretenden (nicht bloss möglichen) Uebels, jedoch eine Erlösung davon wäre es, so scheint uns, streng genommen und im eigentlichen Sinne nicht, weil dadurch vielmehr bewirkt worden wäre, dass Maria einer Erlösung niemals bedurfte. Sohin scheint uns Lugo zu viel zu beweisen. Und ist nicht ausserdem die Annahme eines bloss *provisorischen* gött-

lichen Beschlusses über die Sündelosigkeit der künftigen Gottesmutter (siehe oben) mindestens sehr gekünstelt, wo nicht eine Art von Anthropomorphismus?

Dagegen glauben wir auf viel einfachere Weise die Freiheit der seligsten Jungfrau von einem wirklichen Antheil an der Sünde Adam's mit ihrer Erlösungsbedürftigkeit vereinbaren zu können sowie überhaupt mit der *thomistischen* Ansicht von der wesentlichen Richtung des thatsächlichen Beschlusses der Menschwerdung Gottes auf den Erlösungszweck. Der göttliche *Beweggrund* zur Zulassung der Sünde ist uns bekanntlich das höhere Gut seiner Menschwerdung oder seine dadurch zu erzielende Verherrlichung, und folglich ist die Menschwerdung Gottes, weil ihr Beweggrund, früher gewollt als die Zulassung der Sünde (in genere causae finalis). Desshalb aber konnte auch die Stellung der Mutter des Erlösers zur Sünde vor ihrem Eintritt durch Gott geregelt und die Sünde nur unter der Bedingung zugelassen werden, dass die seligste Jungfrau davon unberührt bleibe. Diese Auffassung ist ganz im Geiste des hl. *Thomas*. Ihm zufolge hat Gott die Sünde zugelassen, um anlässlich ihrer der menschlichen Natur ein grösseres Gut zu verleihen, als sie bisher besessen hat (den Gottmenschen), und aus diesem Grunde trägt nach der Ansicht des hl. Thomas die Kirche kein Bedenken, die Sündenschuld glücklich zu preisen, weil sie nämlich die Veranlassung gewesen ist zu dieser höchsten Erhebung der menschlichen Natur durch ihre persönliche Vereinigung mit Gott in Christus dem Erlöser [1]. Von diesem Standpunkt aus ist die eingangs unseres Paragraphen erwähnte Schwierigkeit unschwer zu beseitigen.

Wie ist es denkbar — lautet sie — dass die seligste Jungfrau im Hinblick auf die Verdienste Christi des Erlösers vor jedem Antheil an der Sünde Adam's bewahrt geblieben sei, wenn die Menschwerdung Gottes wesentlich in der Richtung auf den Erlösungszweck beschlossen worden ist? Setzt dann nicht ihr Beschluss nothwendig die Sünde Adam's voraus und folglich auch die Mitschuld der seligsten Jungfrau? Der Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit liegt in der Wechselbeziehung zwischen der Menschwerdung Gottes und der Sünde, inwiefern die eine der an-

---

[1] 3. p. q. 1. a. 3. ad 3: Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat; unde dicitur Rom. 5, 20: Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

dern vorangeht und doch hinwiederum von ihr abhängt. Das einem Andern Vorausgehende nämlich steht allerdings *insofern*, als es ihm vorausgeht, nicht zugleich unter seinem Einfluss. Dennoch kann das einem Andern in einem *gewissen* Betrachte Vorausgehende in einem andern erst nach ihm kommen. Daher vermag auch etwas, dem ein Anderes in einem gewissen Betrachte vorausgeht, in einem hievon verschiedenen Betrachte auf dasselbe einzuwirken, wenn in diesem *ihm* vorausgehend. Die Sünde aber geht der Menschwerdung Gottes nur insoweit voran, als sie der dadurch zu beseitigende Gegenstand ist (in genere causae materialis), in einem andern Betrachte aber geht die Menschwerdung Gottes *ihr* voran, als *Beweggrund* ihrer Zulassung (in genere causae finalis). Gleich dem Beweggrund oder der causa finalis vermag auch die Verdienstursache vor ihrem *wirklichen* Bestande auf den Willen einzuwirken, durch ihr blosses Sein in dem sie erkennenden Geiste. Ist daher schon vor der wirklichen Sünde dem göttlichen Geiste Christus der Idee nach gegenwärtig, so vermochte sein Verdienst, obschon es wesentlich auf den Erlösungszweck gerichtet ist und desshalb erst nach vollbrachter Sünde zur Wirklichkeit wird, dennoch bereits zuvor oder noch als bloss möglich dem Geiste Gottes vorschwebend, auf seine Entschliessung bestimmend einzuwirken, und im Hinblick auf dieses zukünftige Verdienst Christi, das indessen Gott vorerst nur als möglich voraussieht, beschliesst er die seligste Jungfrau vor dem wirklichen Antheil an der Sünde Adam's zu bewahren, welche ausserdem die nothwendige Folge ihrer Abstammung wäre.

Der Grund dieser Ausnahme aber ist der Gegensatz zwischen der Würde einer Gottesmutter und der Sünde. Den Beschluss Gottes vorausgesetzt, sagt der hl. *Anselm*, dass sein natürlicher, ihm wesensgleicher, aus seinem Herzen geborener Sohn, welchen er wie sich selber liebt, zugleich der Sohn einer Jungfrau wäre; geziemt es sich, dass dieser die grösste Reinheit eigne, welche nächst der Heiligkeit Gottes überhaupt denkbar ist [1]. Aus einem dreifachen Grunde wäre nach der Meinung des hl. *Thomas* die seligste Jungfrau, wenn sie jemals gesündigt hätte, unfähig gewesen, die Mutter Gottes zu sein. Denn von den Vorfahren geht auf die Nachkommen wie die Ehre auch die Schmach über, und dies wäre zumal bei Christus der Fall gewesen wegen der Nähe seiner Verwandtschaft mit Maria, von welcher er sein Fleisch

---

[1] De concept. Virg. et orig. peccat. cap. 18. pag. 103: Decens erat ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret.

empfangen hat; dazu kommt drittens der Gegensatz zwischen der Sünde und der Weisheit Gottes, welche in der seligsten Jungfrau leibhaftig wohnte, weil der Sohn Gottes, die Weisheit selber, zugleich der ihrige ist [1]. Hieraus folgert der englische Lehrer zwar zunächst nur, die seligste Jungfrau sei von jeder persönlich begangenen Sünde frei gewesen, allein sein Grund dafür gilt ebenso gut für die Freiheit von der Erbsünde, in der That nimmt er anderwärts auch bezüglich ihrer für die seligste Jungfrau die vollkommenste Reinheit in Anspruch, wofür überhaupt ein creatürliches Wesen empfänglich ist [2]. Von einer Reinigung der seligsten Jungfrau durch den hl. Geist will er nicht in dem Sinne gesprochen wissen, als werde sie dadurch von einer gewissen Unreinheit gesäubert (von der Sünde oder der Begierlichkeit), vielmehr bedeutet jener Ausdruck bloss eine erhöhte Geistessammlung [3]. Um ihrem göttlichen Sohne gleichförmig zu sein, unterliegt auch die seligste Jungfrau dem Tode und andern Schwächen der menschlichen Natur, welche aus sich den Menschen nicht zur Sünde geneigt machen, nicht aber der Begierlichkeit wegen der damit verbundenen Neigung zur Sünde [4]. Diese Neigung ist zwar für die Heiligen eine Gelegenheit zu vollkommenerer Tugendübung, nicht aber die nothwendige Bedingung zur Vollkommenheit. Diese besass vielmehr die seligste Jungfrau vermöge ihrer Gnadenfülle und bedurfte sohin nicht jener Gelegenheit der Tugendübung [5].

---

[1] 3. p. q. 27. a. 4.

[2] Sent. lib. I. dist. 44. quaest. 1. a. 3. ad 3: Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit, et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit.

[3] 3. p. q. 27. a. 3. ad 3: Spiritus sanctus in beata Virgine duplicem purgationem fecit, unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens et a multitudine sustollens.

[4] Ibid. ad 1: Mors et hujusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum, unde etiam Christus, licet assumpserit hujusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit; unde etiam in beata Virgine, ut filio conformaretur, de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes et postea sublatus, non autem liberata fuit a morte et aliis hujusmodi poenalitatibus.

[5] Ibid. ad 2: Infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in beata Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiae, nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

§. 41. Ist die Menschwerdung Gottes ihrem Zweck gemäss die Wurzel jeglichen Verdienstes, so kann sie weder durch Christus selber, sei es mittelst einer ihrer Vereinigung mit der göttlichen Person vorangehenden oder nachfolgenden Thätigkeit seiner heiligen Menschheit, noch durch irgend Jemand im eigentlichen Sinn verdient werden; nur sie zu erflehen, obschon nicht unabhängig von einer durch sie selber vermittelten Gnade, vermochten die Heiligen des alten Bundes sowie die seligste Jungfrau sich für die Würde einer Gottesmutter empfänglich zu machen.

Weder eine für sich seiende menschliche *Person* noch die menschliche *Natur* Christi, sei es abgesehen von ihrem persönlichen Abschluss oder mit ihm, vermag die Menschwerdung Gottes zu verdienen. Hätte dies Christus in dem zuerst erwähnten Sinne vermocht, dann wäre er nach dem Urtheil des hl. *Thomas* ursprünglich ein blosser Mensch gewesen, welcher durch sein tugendhaftes Leben der Sohn Gottes zu werden verdient hätte [1]. Spricht daher die hl. Schrift von einer Salbung Christi zum Lohn für seine Liebe zur Gerechtigkeit (Ps. 44, 8), oder davon dass er sich der Gottheit theilhaftig zu werden durch sein Thun und Leiden würdig gemacht habe (Offenb. 5, 12), so betrachtet sie dabei als die Frucht seines Verdienstes nicht seine gottmenschliche Würde als solche, sondern nur ihre Offenbarung nach Aussen. Das Wunderbare der Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit seiner göttlichen Person erblickt der hl. *Augustin* gerade darin, dass er ohne ein vorgängiges Verdienst seiner eigenen Gerechtigkeit von demselben Augenblicke an, wo er Mensch zu sein anfing, zugleich der Sohn Gottes gewesen ist, beides in *Einer* Person. Ueberdies gibt schon die biblische Bezeichnung der Menschwerdung Gottes als einer Fleischwerdung des Wortes nicht undeutlich zu verstehen, Christus habe bereits innerhalb des jungfräulichen Leibes seiner gebenedeiten Mutter der Gottmensch zu sein angefangen. Ihre künftige heilige Leibesfrucht sollte ja, wie

---

[1] 3. p. q. 2. a. 11: Quantum ad ipsum Christum manifestum est quod nulla ejus merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse Filius Dei sicut posuit Photinus; sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei . . . Et ideo omnis ratio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis.

ihr der Engel Gabriel versichert, der Sohn Gottes *desshalb* genannt werden, weil der hl. Geist über sie kommen und sie die Kraft des Allerhöchsten überschatten werde; nicht also erst seiner Verdienste wegen wird Christus der Sohn Gottes, denn die Verbindung der menschlichen Natur Christi mit dem Sohn Gottes, des Fleisches mit dem Wort durch seine Geburt aus der Jungfrau und die darauf beruhende persönliche Einheit Christi ist ein freies Gnadengeschenk und folglich ist sie die Wurzel, nicht die Frucht, seiner verdienstlichen Thätigkeit [1].

Auch dieses findet St. Augustin mit dem Zwecke der Menschwerdung Gottes unvereinbar, dass ein Act seiner menschlichen Natur im Augenblick ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes ihre Verdienstursache sei. Gott beabsichtigte bei seiner Menschwerdung die Heilung des Menschen von seinem Hochmuth, welcher die Ursache aller seiner Uebel ist. Dagegen aber gibt es kein wirksameres Mittel als den reinen und vollen *Gnadenbegriff.* Dieser also musste seiner ganzen Reinheit nach in *dem* Menschen verwirklicht werden, welchen Gott vor allen seinen Brüdern geliebt hat, und dass seine Vereinigung mit Gott keine Wirkung eines ihr vorangehenden Verdienstes seines freien Willens sei, ist dem hl. Augustin der vornehmste Inhalt des in Christus verborgenen Wahrheitsschatzes. Dass dem Menschen seine Unternehmungen bald gelingen und bald nicht, dass er dann bald Freude und bald Ueberdruss habe, lässt Gott in der Absicht zu, um ihm dadurch immer klarer zum Bewusstsein zu bringen, dass er sein gesammtes Wissen und Streben nicht seinem eigenen Vermögen, sondern ausschliesslich der Freigebigkeit Gottes verdanke und hiedurch soll er allmählich von seiner eitlen Selbstüberhebung geheilt werden [2]; am glänzendsten aber zeigt sich in Christus unserm Erlöser die Unabhängigkeit der göttlichen Gnadenaustheilung von dem sittlichen Verhalten des Einzelnen, das Grundgesetz der Gnade und Vorausbestimmung (est etiam praeclarissimum lumen pradestinationis et gratiae ipse salvator). Und wodurch, durch welches vorausgegangene Verdienst der Werke oder des Glaubens hätte seine menschliche Natur verdient, dass sie durch ihre persönliche Vereinigung mit dem ewigen Wort des Vaters der eingeborene Sohn Gottes werde? Welcher gute Vermögensgebrauch dieses Menschen ging seiner Erhebung voraus? [3] Gerade ihre

---

[1] De correpț. et grat. cap. 11. Nro. 30.

[2] De peccat. merit. et remiss. lib. II. cap. 17. Nro. 27.

[3] De praedest. sanct. cap. 15. Nro. 30.

Unabhängigkeit hievon macht sie als das Werk der göttlichen *Gnade* kenntlich (insinuat nobis gratiam Dei) [1]. Ist endlich, wie wir wissen, die ganze Heiligkeit der menschlichen Natur Christi und folglich die Wurzel der Verdienstlichkeit ihrer Werke ein Ausfluss ihrer Vereinigung mit der Person des Sohnes Gottes [2]; so ist diese Vereinigung unmöglich zugleich eine Wirkung ihres Verdienstes, denn das Princip des Verdienstes kann nicht selber verdient werden (principium meriti non cadit sub merito).

Man hat die Ansicht ausgesprochen, Gott hätte die heilige Menschheit Christi mit der göttlichen Person des Logos unter der Bedingung vereinigen können, dass sie diese Vereinigung nachträglich verdiene [3]. Allein verdienen, bemerkt St. *Thomas* zur Sache, kann ich nur das noch nicht Besessene. Dazu kommen zwei weitere Gründe. Könnte nämlich Jemand durch seine mittelst der Gnade vollbrachten Werke nachträglich die Gnade selber verdienen; so wäre erstens die augustinische Beweisführung gegen die Pelagianer unstichhaltig, dass die Gnade desshalb nicht verdient werden könne, weil der Mensch durch seine gesammte, ihrem Empfang vorangehende Thätigkeit nur Strafe verdiene, und zweitens widerstreitet jene Annahme dem richtigen Begriff des Verdienstes, denn sein Einfluss auf den Lohn gleicht dem Einfluss der bewirkenden Ursache und besteht darin, dass es den Menschen des Lohnes würdig und dafür empfänglich macht, die bewirkende Ursache aber geht nothwendig ihrer Wirkung zeitlich voran [4]. Auch das von Suarez gebrauchte Beispiel hat be-

---

[1] Enchirid. cap. 40.

[2] 3. p. q. 7. a. 13: Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis sicut lumen in aere ex praesentia solis . . . Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem sicut splendor solem.

[3] *Suarez*, in tert. part. disp. 10. sect. 4. Nro. 5: Non implicat contradictionem velle Deum ita conferre humanitati gratiam unionis, ut non omnino absolute donet, sed quasi sub conditione et dependenter a futuris operibus et in praemium eorum atque adeo ut, licet tempore vel natura antecedat unio, non sit per modum gratiae gratis datae, sed per modum anticipatae solutionis; ut si rex tribuat militi arma et equum in stipendium futuri laboris et militiae et quasi in praemium meritorum eodem equo et armis futurorum. Quod exemplum variis modis vitatur ab iis qui tuentur contrarium, sed vix unquam satisfaciunt.

[4] De verit. quaest. 29. a. 6: Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod jam habet, sicut dicunt de angelis quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum propter duo. Primo quia contrariatur

reits dem englischen Lehrer vorgeschwebt, das Beispiel des Königs nämlich, der die voraussichtlichen Verdienste eines bewährten, neuen Kämpfen entgegengehenden Kriegers durch das Geschenk eines Pferdes oder Schwertes im Voraus belohnt. Dieses Beispiel scheint dem hl. Thomas unzutreffend, denn das Pferd oder die Waffe, welche der Krieger durch seine Tapferkeit nachträglich verdienen soll, ist keineswegs ihr *Princip* in demselben Sinn wie die Gnade das Princip unserer verdienstlichen Thätigkeit [1]. Oder ist etwa auch der gute Gebrauch, welchen der Krieger von seinem Schwerte macht, eine Wirkung der Güte seiner Waffe? Ist er nicht vielmehr die ausschliessliche Frucht seiner eigenen Tüchtigkeit? Die Gnade dagegen ist auch die Ursache unserer Mitwirkung mit ihr, folglich vermag Niemand durch den guten Gebrauch der Gnade diese selber nachträglich zu verdienen. Ferner ist ein nur bedingungsweise mir verliehenes Gut vor erfüllter Bedingung (womit ich es nachträglich verdienen soll) noch nicht schlechthin das meinige, denn zunächst habe ich nur seinen *Gebrauch*, und erst durch ihn wird es mein *Eigenthum*. Sohin ist eine derartige Uebertragung nur bei solchen Gütern denkbar, wo Besitz und Eigenthum nicht in Eins zusammenfallen. Hätte also der Sohn Gottes, eine menschliche Natur zur seinigen machend, ihr sein persönliches Sein etwa nur bedingungsweise geschenkt, etwa bloss unter der Bedingung einer guten Aufführung, folglich zunächst nur seinen Gebrauch? Dann wäre Gott bloss *provisorisch* Mensch geworden. Ebenso wenig vermögen wir dem grossen Theologen, welchen wir übrigens jedesmal mit aufrichtiger Verehrung nennen, in der weitern Annahme beizustimmen, dass die Verdienste Christi den Beweggrund bilden, um desswillen Gott seine Menschwerdung, obschon er sie unabhängig davon vorausbestimmt hat,

---

probationi Augustini per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala, cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed poena debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quae quis post acceptam gratiam facit. Secundo quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa praemii non quidem per modum finalis causae, sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem, in quantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cujus est causa; unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet.

[1] 1. 2. q. 114. a. 5: Omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocunque humano dono, et ideo non est similis ratio de dono gratiae et de dono humano. Cfr. 1. p. q. 23. a. 5.

thatsächlich auszuführen beschliesst (Nro. 6); dies scheint uns desshalb unmöglich, weil Gott vor dem Beschlusse seine Menschwerdung auszuführen die Verdienste Christi noch gar nicht vorausweiss, wenigstens nicht als absolut zukünftig. Aus demselben Grunde ist auch nach der Ansicht des Suarez das Vorauswissen der Verdienste des Menschen unmöglich der Beweggrund seiner Vorausbestimmung zur Seligkeit, weil sie nämlich abgesehen und unabhängig von seiner Vorausbestimmung überhaupt nicht Gegenstand des göttlichen Vorauswissens sind (praedestinatio ad gloriam ante merita). Man sage nicht, auch bei dieser Auffassung der Vorausbestimmung hänge wenigstens der Beschluss ihrer Ausführung (decretum executionis) oder die göttliche Anordnung bezüglich der wirklichen Erlangung des Heils durch die Einzelnen von dem Vorauswissen ihrer Verdienste ab. Daraus nämlich folgt nicht das Geringste zu Gunsten der Ansicht, dass wenigstens die Ausführung der Menschwerdung Gottes von dem Vorauswissen der Verdienste Christi abhängig sei, denn während allerdings die Ausführung der Vorausbestimmung der einzelnen Menschen oder ihr Heil nicht unabhängig von ihren Verdiensten und mittelst derselben zum Vollzug kommt, so kann dagegen von einem Verdienste Christi *vor* der Verwirklichung der Menschwerdung Gottes schlechterdings nicht die Rede sein. Desshalb ist auch ihre Verwirklichungs*weise* kein Gegenstand des Verdienstes Christi und folglich auch nicht seine Geburt von dieser Mutter. Ist nämlich Christus allein als Mensch zu verdienen fähig, so ist sein Verhältniss zu seiner Mutter, wodurch allein er dieser bestimmte Mensch ist, unmöglich eine Wirkung, sondern vielmehr die nothwendige Voraussetzung seiner verdienstlichen Thätigkeit.

Um auch die Sohnschaft Christi von Maria aus seinem Verdienste abzuleiten, entschliesst sich *Lugo* zu der Annahme, die auf seiner Empfängniss und Geburt von ihr beruhende Abhängigkeit Christi von der seligsten Jungfrau habe nur bis zu seinem Leiden gedauert, in diesem aber sei er von ihr unabhängig gewesen und habe sohin dadurch verdienen können, dass sie seine Mutter würde [1]. Nicht also der Sohn der Jungfrau hätte die

[1] De incarnat. disp. 8. sect. 7. Nro. 85: Respondeo, pro tempore passionis non habuisse Christum dependentiam etiam mediate a Virgine nec ab ejus influxu, non enim conservabat Deus tunc eam humanitatem eo quod fuisset antea producta vel concepta in utero Virginis, sed independenter ab ejus conceptione. Imo verisimile est, conservationem illam pro eo tempore fuisse ultra naturae leges, quia tanta fuit tristitia Christi in horto, ut nisi divinitus conservaretur, consumptus fuisset prae animi dolore.

Welt durch sein Leiden erlöst. Abgesehen hievon verwahrt sich St. *Augustin* ganz ausdrücklich gegen die Vorstellung, dass die Geburt Christi der Lohn für irgend ein Verdienst sei, dann nämlich wäre diese Geburt nicht, wofür sie der grosse Kirchenvater wiederholt erklärt, nämlich ein Vorbild unserer Rechtfertigung, denn diese ist ihm gerade desshalb eine Nachahmung derselben, weil gleich der Geburt Christi wenigstens der Glaubensanfang von keinem Verdienste abhängt, und nicht bloss von unsern vorausgehenden Verdiensten ist er unabhängig, sondern er wird auch ohne Rücksicht auf etwa nachfolgende von Gott verliehen, noch regelt das Vorauswissen des künftigen Verhaltens des Gläubigen die Austheilung der Glaubensgnade. Um so mehr also ist die Geburt Christi, wenn gerade insofern das Vorbild unserer Rechtfertigung, von seinen Verdiensten unabhängig, seien es vorausgehende oder nachfolgende [1]. Allein ohne Einfluss ist das Verdienst Christi nur auf diejenigen Umstände seiner Menschwerdung, welche mit dem Werden des Gottmenschen wesentlich verknüpft sind. Was immer hingegen keine *wesentliche* Voraussetzung der Menschwerdung und folglich nicht selber das Princip seines Verdienstes ist, dies Alles steht unter einem ursächlichen Einfluss des Verdienstes Christi. Daher hat er auch einer wahrscheinlichern Ansicht gemäss seiner Mutter ihre Jungfräulichkeit verdient, denn diese ist durch seine Geburt von ihr nicht wesentlich gefordert und bildet daher nicht gleich jener die nothwendige Voraussetzung seiner Verdienstesfähigkeit oder das principium meriti [2].

---

[1] De praedest. sanct. cap. 15. Nro. 31: Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus . . . Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat. *Neque enim retributa est Christo illa generatio*, *sed tributa*, ut alienus ab omni obligatione peccati de Spiritu et Virgine nasceretur. Sic et nobis ut ex aqua et Spiritu renasceremur, non retributum est pro aliquo merito, sed gratis tributum; et si nos ad lavacrum regenerationis fides duxit, non ideo putare debemus, priores nos dedisse aliquid, ut retribueretur nobis regeneratio salutaris; ille quippe nos fecit credere in Christum, qui nobis fecit in quem credimus Christum; ille facit in hominibus principium fidei et perfectionem in Jesum, qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Jesum.

[2] *Billuart*, de incarnat. dissert. 5. a. 2: Meruit Christus eas incarnationis suae circumstantias, que nec influunt in ejus esse nec eam necessario comitantur. Cum enim illae circumstantiae non sint causae aut principium meriti nec ab illis dependeat Christi meritum, non est ratio cur eas non meruerit, cum meruerit

Ebenso verdankt Maria dem Verdienste Christi ihre Bewahrung vor einem Antheil an der Sünde Adam's.

Obschon Christus seine Sohnschaft von Maria nicht selber verdient hat, so hat doch sie ihre Mutterschaft verdient oder wenigstens sich dafür empfänglich gemacht, und hier findet der Satz keine Anwendung, dass Alles, was der Mutter Gottes zukommt, auch ihrem Sohne zugehöre, denn in diesem Betrachte verhält sich Maria zu Christus wie seine Voraussetzung, und bekanntlich vermag keine Ursache auf ihre eigene Voraussetzung einzuwirken. Hiedurch aber ist nicht ausgeschlossen, dass die seligste Jungfrau dem Verdienste Christi die Gnade verdanke, wodurch sie tüchtig wird, sich für seine Mutterschaft durch ihre eigene Thätigkeit empfänglich zu machen, und dadurch wird nicht Christus selber die Verdienstursache ihrer Mutterschaft oder seiner eigenen Geburt von ihr. Denn die von ihm der seligsten Jungfrau verdiente Gnade, wodurch sie selber verdienstlich auf ihre Mutterschaft einwirkt, bestimmt sie dazu nicht unfehlbar oder unmittelbar durch sich selber, und allein von einer so wirkenden Ursache gilt der bekannte Satz, dass *ihre* Ursache auch die ihrer Wirkung sei (causa causae est etiam causa causati).

So wenig wie die Verwirklichungsweise seiner Menschwerdung vermag Christus ihre Fortsetzung zu verdienen. Denn diese bedingt ausser der sie zuerst verwirklichenden That Gottes keine neue göttliche Einwirkung, welche Christus verdienen könnte, sondern ein und dieselbe Gottesthat bewirkt ihren Anfang und Fortbestand, denn die göttlichen Gnadengeschenke sind so lange unwiderruflich, als sie durch keine Sünde, deren Christus schlechthin unfähig war, unterbrochen werden, folglich ist die Fortsetzung der Menschwerdung Gottes so wenig wie ihre erste Verwirklichung der Lohn für ein Verdienst [1]. Die in diesem Augenblick fortbestehende

---

Christus omne illud, quod congruenter potest habere rationem praemii, hoc enim confert ad ejus majorem dignitatem et gloriam . . . colliges Christum meruisse etiam ut probabilius videtur matris virginitatem.

[1] 3. p. q. 50. a. 2: Illud quod per gratiam Dei conceditur, numquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. 11, 29. quod sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio. Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur, et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem; et tamen videmus quod gratia adoptionis numquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius.

persönliche Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur vermögen wir allerdings von ihrem Anfang zu unterscheiden, denn jetzt eignet ihr eine gewisse Beziehung auf die Gegenwart, welche sie im ersten Augenblick ihrer Verwirklichung nicht gehabt hat; allein an sich betrachtet ist die hypostatische Union im ersten Augenblick ihres Seins der Sache nach ein und dieselbe wie heute, und da nichts die Ursache seiner selbst sein kann, so ist sie unmöglich in einem frühern Zeitpunkt ihres Bestehens die Ursache ihres Fortbestandes, dies wäre sie aber, wenn ihre Fortsetzung durch Christus verdient werden könnte, denn seine hypostatische Union ist wesentlich das Princip seines Verdienstes, sie wäre also, wenn in ihrer Fortsetzung Gegenstand des Verdienstes, das Princip ihrer selbst, was unmöglich ist. Aus demselben Grunde verdient Niemand im eigentlichen Sinne des Wortes die Gabe der Beharrlichkeit. Denn die den Gnadenstand bis zum Augenblick des Todes fortsetzende göttliche Einwirkung (das donum perseverantiae) ist der Sache nach ein und dieselbe mit ihrer ersten, das Vermögen des Verdienstes begründenden Eingiessung in die Seele [1], sohin wäre, was einen innern Widerspruch enthält, das Princip des Verdienstes zugleich sein Lohn, wenn die Gabe der Beharrlichkeit oder die bis zur Todesstunde fortgesetzte göttliche Erzeugung (Erhaltung) der heiligmachenden Gnade selber Gegenstand des Verdienstes wäre [2]. Dagegen steht nichts im Wege, dass Christus seine Auferstehung verdiene; durch seinen Tod nämlich wird das Princip seiner verdienstlichen Thätigkeit nicht aufgehoben, die persönliche Vereinigung seiner heiligen Menschheit mit dem Sohne Gottes dadurch nicht unterbrochen, denn Seele und Leib Christi bleiben auch während ihrer Trennung von einander mit seiner göttlichen Person vereiniget, folglich braucht durch ihre Wiedervereinigung das Princip des Verdienstes nicht erst wieder auf's Neue hergestellt zu werden, und wenn daher Christus seine Auferstehung verdient, so ist dabei nicht wie bei dem früher besprochenen Fall das Princip seines Verdienstes zugleich sein Lohn.

Keiner der Heiligen vor Christus vermochte die Menschwer-

---

[1] 1. p. q. 104. a. 1. ad 4: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quae dat esse.

[2] 1. 2. q. 114. a. 9: Illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus cadit sub merito, perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti.

dung Gottes durch eine Leistung von gleichem Werth (ex condigno) zu verdienen. Denn die Menschwerdung Gottes gehört nicht bloss einer höhern Ordnung an als die Gnade, sondern sie ist auch ihr Princip. Wenn also diese insoweit, als sie das Princip des Verdienstes bildet, unmöglich zugleich sein Lohn ist, so ist es ihr eigenes Princip noch viel weniger, oder noch viel weniger kann die Menschwerdung Gottes, welche die Quelle sämmtlicher Gnaden ist, durch irgend Jemand im eigentlichen Sinn (ex condigno) verdient werden. Dagegen haben die Heiligen des alten Bundes allerdings durch ihr Sehnen und Beten die Menschwerdung Gottes in einem weitern Sinne verdient, nicht durch eine ihr an Werth gleiche Gegenleistung, sondern bloss vermöge einer gewissen Angemessenheit (ex congruo), denn es ist angemessen, dass Gott das Gebet seiner gehorsamen Diener erhöre [1], und erfüllt der Mensch im Stand der Gnade den Willen Gottes, so fordert die Freundschaft, dass Gott auch den Willen des Menschen erfülle [2].

Haben indessen nicht auch die Heiligen des alten Bundes was immer sie Verdienstliches vor Christus thaten aus *seiner* Fülle empfangen (Joh. 1, 16)? Allerdings sind auch sie unabhängig von der Menschwerdung Gottes nicht zu verdienen im Stande, allein die Menschwerdung Gottes war nur das äussere Princip ihres Verdienstes, nur als Gegenstand ihrer Sehnsucht darauf einwirkend, nicht unmittelbar durch sich selber, weil bloss seine Zweckursache [3], und was bloss auf *diese* Weise Princip meines Verdienstes ist, kann zugleich seine Belohnung sein. Obschon z. B. die ewige Seligkeit nur mittelst unserer Verdienste erworben wird, so ist sie dennoch ihre Zweckursache, denn um sie zu verdienen, wird uns die Gnade verliehen, wodurch wir dazu tüchtig werden. Nicht also meine Vorausbestimmung zur Seligkeit

---

[1] 3. p. q. 2. a. 11.

[2] 1. 2. q. 114. a. 6: Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem.

[3] 3. p. q. 62. a. 6: Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum, unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis sicut causa finalis.

selber ist eine Frucht meines Verdienstes, wohl aber ihre *Verwirklichung*. Aehnlich ist auch der *Beschluss* der Menschwerdung Gottes schlechthin unabhängig von den Verdiensten der vor Christus lebenden Heiligen, jedoch nicht unabhängig davon wollte sie Gott zur *Ausführung* bringen, und obschon desshalb die Menschwerdung Christi nicht wegen jener Verdienste von Gott beschlossen wurde, sondern obschon sie vielmehr selber die Ursache ist, um derentwillen die dazu nothwendige Gnade den Menschen verliehen wird, so konnte dennoch in demselben göttlichen Beschlusse zugleich bestimmt sein, dass sie unter dem vorbereitenden Einfluss jener Verdienste verwirklicht werde. Sohin ist die Menschwerdung Christi allein mit Rücksicht auf die Weise ihrer Ausführung der Lohn für die Verdienste der ihr vorangehenden Heiligen, denn unter *diesem* Gesichtspunkte ist sie nicht zugleich das Princip jener Verdienste, was sie nur insoweit ist, als sich Gott um Christi willen, welcher dabei bloss als Zweckursache in Betracht kommt, bewogen findet, den Heiligen die dazu erforderliche Gnade zu verleihen, und die *Ausführung* der unabhängig davon beschlossenen Menschwerdung Gottes durch ihre guten Werke zu verdienen. Obschon daher die seligste Jungfrau die Menschwerdung Christi nicht als solche verdient hat oder nicht ihren göttlichen *Beschluss*, so hat sie doch diesen vorausgesetzt durch ihr eigenes Verdienst gewissermassen ursächlich darauf eingewirkt, dass er gerade durch sie zur *Ausführung* käme, weil sie nämlich die jungfräuliche Reinheit in dem Grade besass, welcher sich für die Gottesmutter geziemte [1]. Mit Rücksicht also darauf, dass sie die Fähigkeit es zu werden oder die dazu erforderliche Reinheit und Heiligkeit selbstthätig sich erworben hat, mittelst einer um Christi willen empfangenen Gnade, kann man allerdings sagen, sie selber habe durch ihre Tugend verdient, die Mutter Gottes zu werden [2]. Dieses ist auch die Ansicht der Väter. St. *Ambrosius* sagt von Maria, sie sei würdig gewesen die Mutter Gottes zu sein [3], und nach St. *Augustin* hat sie seine Empfängniss und Geburt verdient [4],

---

[1] Sent. lib. III. dist. 4. quaest. 3. a. 1. ad 6: Beata virgo non meruit incarnationem, sed praesupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.

[2] 3. p. q. 2. a. 11. ad 3: Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.

[3] De virginib. lib. II. cap. 2. Nro. 10.

[4] De nat. et grat. cap. 36.

durch ihre Reinheit nämlich, setzt der hl. *Hieronymus* hinzu [1], während St. *Fulgentius* erinnert, dass sie den Gottmenschen empfangen und geboren habe, sei nicht menschliches Verdienst gewesen, sondern eine Wirkung der gnädigen Herablassung des Allerhöchsten, welcher von ihr empfangen und geboren werden wollte [2]. Endlich ist dem hl. *Gregorius* d. Gr. die seligste Jungfrau ein hehrer Berg, welcher mit dem Gipfel seines Verdienstes über alle Chöre der Engel bis zum Throne der Gottheit emporragt, um sich dadurch auf die Empfängniss des ewigen Wortes vorzubereiten [3]. Das richtige Verständniss dieser Lehre aber bedingt gewisse Unterscheidungen, welche der *scholastischen* Theologie angehören, was einen neuen Beweis dafür liefert, dass ohne ihre Beihülfe ein erspriessliches Väterstudium unmöglich ist.

Christus nämlich ist nicht anders als durch sein Thun und Leiden die Verdienstursache der den Heiligen des alten Bundes verliehenen Gnade, und folglich ist dabei seine Menschwerdung auch ihrer *Ausführung* nach vorausgesetzt. Ist aber hierauf ein verdienstlicher Einfluss der ihr vorangehenden Heiligen denkbar? Offenbar nicht. Denn die Verdienstursache der ihnen hiezu erforderlichen Gnade ist Christus allein in dem Masse, als seine Menschwerdung nicht nur im Allgemeinen, sondern auch ihrer besondern Verwirklichungsweise nach eine beschlossene Sache ist, diese also durch ihre Verdienste zu erwirken sind die Heiligen des alten Bundes unmöglich in der Lage, ist doch ihre Ausrüstung mit der dazu erforderlichen Gnade nicht unabhängig von dem Beschlusse Gottes seine Menschwerdung auf diese Weise auszuführen. Allein obschon Christus, nicht abgesehen von der besondern Verwirklichungsweise seiner Menschwerdung, die Verdienstursache der Gnade ist, so ist er noch ausserdem auch ihre *Zweckursache,* denn Gott hat den Heiligen des alten Bundes die Gnade gerade zu dem Zwecke mitgetheilt, um dadurch zu einem verdienstlichen Einfluss auf die Verwirklichung der Menschwerdung Christi tüchtig zu werden, und damit sie in *diesem* Betrachte das Princip ihres Verdienstes sei, genügt der einfache *Beschluss* ihrer Verwirklichung, ohne Rücksicht auf die besondere Weise seiner Ausführung, diese

---

[1] Ad Eustoch. op. t. IV. p. 2. pag. 47: Propone tibi beatam Mariam quae tantae exstitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur.

[2] De incarnat. et grat. cap. 7: Sed ipsum Deum hominem factum et concipere et parere non humanis meritis, sed concepti nascentisque ex ea summi Dei dignatione promeruit.

[3] In prim. Reg. lib. I. cap. 1. Nro. 5.

also kann immerhin von dem Verdienste jener Heiligen abhängen. Es gereicht zur Verherrlichung Christi, dass die Verwirklichung seiner bereits beschlossenen Menschwerdung durch die Heiligen des alten Bundes verdient werde, und desshalb empfangen sie die hiezu erforderliche Gnade um Christi willen. Die *Zweckursache* entfaltet bekanntlich noch vor ihrer eigenen Verwirklichung ihren Einfluss auf den Willen, welcher sich durch sie zu einem bestimmten Entschluss bewegen lässt. Daher konnte Gott, indem er den Heiligen des alten Bundes die nothwendige Gnade verlieh, um durch ihre verdienstliche Thätigkeit die Verwirklichung der Menschwerdung Christi anzubahnen, dabei von ihrer *Ausführung* absehen. Ausserdem ist das Verdienst der Heiligen, wozu ihnen die erforderliche Gnade um Christi willen verliehen wird, eines der *Mittel* zur Verwirklichung seiner Menschwerdung, und sie wirkt darauf nach der Weise des *Zweckes* ein, dessen ursächlicher Einfluss gerade darauf hinzielt, die Anwendung der zu seiner Verwirklichung erforderlichen Mittel zu veranlassen. Allein nicht bloss auf *diese* Weise ist Christus das Princip des Verdienstes der Heiligen des alten Bundes; er ist auch seine *Verdienstursache,* denn die dazu erforderliche Gnade wird ihnen zwar aus reiner Liebe zu Christus mitgetheilt, nachträglich aber von ihm selber verdient, nachträglich in dem Sinne, weil ein Verdienst Christi undenkbar ist, abgesehen von der besondern Verwirklichungsweise seiner Menschwerdung, folglich ist es auch undenkbar abgesehen von dem sie anbahnenden Verdienste der Heiligen des alten Bundes, oder bloss dieses vorausgesetzt vermag Christus zu verdienen. Dennoch ist ihre Gnade schon auf einer frühern Stufe oder bevor Christus ihre *Verdienst*ursache sein kann, von ihm abhängig, insoweit nämlich, als er ihre *Zweckursache* ist. Wenn der hl. Thomas lehrt, die Geburt Christi aus dem jüdischen Volke sei aus keinem Verdienst des letztern abzuleiten, sondern einfach aus der freien Wahl und Berufung Gottes, und wesshalb sie gerade an dieses Volk ergangen sei, lasse sich so wenig ergründen, als wesshalb Gott den Einen mittelst einer wirksamen Gnade zu sich heranziehe, den Andern aber nicht [1], so ist damit bloss ausgesprochen,

---

[1] 1. 2. q. 98. a. 4: Decebat enim ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret . . . Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione . . . Si autem rursus quaeratur, quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit super Joannem: Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.

dass die Vorausbestimmung der Geburt Christi aus diesem Volke von keinem Verdienst desselben abhänge, nicht aber dass auch auf die *Verwirklichung* der also vorausbestimmten Menschwerdung Christi kein Verdienst irgendwie ursächlich einwirke; immerhin aber ist denen, welche seine Ankunft verdient haben, die hiezu erforderliche Gnade unabhängig von einem vorausgegangenen Verdienst ihrerseits nach Gottes freier Wahl verliehen worden.

Danach ist der Einwurf, dass die Menschwerdung Christi, weil das *Princip* des Verdienstes der Heiligen des alten Bundes, unmöglich sein Lohn sei, mit der Erinnerung zurückzuweisen, etwas sei allerdings unmöglich *in demselben Betrachte* Princip und Lohn eines Verdienstes, ganz wohl aber beides zugleich unter einem *verschiedenen* Gesichtspunkte. Als *Endzweck* der auf die Wiederherstellung der gefallenen Menschheit gerichteten Heilsthaten ist die Menschwerdung Gottes das *Princip* jeglichen Verdienstes, mit Rücksicht aber auf ihre *Verwirklichungsweise* ist sie umgekehrt der *Lohn* eines Verdienstes, nur unter *diesem* Gesichtspunkte ist sie von einem Verdienste abhängig, während unter *jenem* Gesichtspunkte jedes Verdienst von ihr abhängt als dem Beweggrunde der dazu erforderlichen Gnadenmittheilung. Princip des Verdienstes der Heiligen vor Christus ist daher seine Menschwerdung nur als Gegenstand eines göttlichen *Beschlusses,* nicht als das Ergebniss seiner *Ausführung.* Weil aber die Menschwerdung Gottes allein in diesem Betrachte die Wirkung einer verdienstlichen Thätigkeit ist, desshalb ist sie nicht *in ein und demselben Betrachte* Princip eines Verdienstes und sein Lohn zugleich. Aus demselben Grunde, oder weil das Verdienst der Heiligen des alten Bundes in einem verschiedenen Betrachte unter dem Einfluss der Menschwerdung Christi steht und ursächlich darauf einwirkt, ist nicht Christus selber die Ursache seiner Menschwerdung, wiewohl das Princip des sie anbahnenden Verdienstes. Der Einfluss des letztern darauf ist eine Vorbereitung auf die Menschwerdung und fällt daher unter eine andere Ursächlichkeit, als wodurch diese auf jenes Verdienst einwirkt, ihr Einfluss also setzt sich nicht darin fort, noch ist daher die Wirkung des durch Christus ermöglichten Verdienstes (die Verwirklichung seiner Menschwerdung) zugleich seine eigene Wirkung, ebenso wenig als der Endzweck desshalb seine eigene Ursache ist, weil er selber auf *seine* Weise die Ursache der Mittel zu seiner Verwirklichung ist, welche aber diese durch eine ursachliche Einwirkung *verschiedener* Art zum Vollzug bringen.

Ebenso wenig folgt aus dem verdienstlichen Einfluss der Hei-

ligen vor Christus auf seine Menschwerdung die irrige Lehre, dass sie auch für sich selber die ihnen um ihretwillen verliehene, erste Gnade zu verdienen vermochten. Denn abgesehen davon, dass der Satz causa causae causa causati nur auf eine unfehlbar und unmittelbar durch sich selber wirkende Ursache, nicht also auf die Gnade Anwendung findet — setzt das Vermögen zu verdienen die Gnade voraus, und folglich wird ihre erste Mittheilung unmöglich selber verdient. Christus ist eben dadurch das Princip jenes Verdienstes, dass die dazu nothwendige Gnadenmittheilung um seinetwillen erfolgt (causa finalis), der Einfluss des *Endzwecks* geht aber der Anwendung der *Mittel* zu seiner Verwirklichung nothwendig voran, daher geht auch den Verdiensten, welche die Menschwerdung Gottes vorbereiten sollten, die Gnadenmittheilung, wodurch Christus als ihre Zweckursache darauf einwirkt, nothwendig voraus. Während endlich die Menschwerdung Gottes etwas ausser uns ist, so bildet dagegen die Gnade der Heiligen durch ihre Inwohnung in der Seele das Princip des Verdienstes, und da auf seinem immanenten Princip das Vermögen zu verdienen beruht, so wird das immanente Princip des Verdienstes oder die Gnade unmöglich selber verdient. Anders die Menschwerdung Christi. Ihre Ursächlichkeit gleicht der des Endzweckes und weil sie desshalb ihrer Verwirklichung vorangeht, vermag sie sich auf diese selber zu erstrecken.

Siebentes Kapitel.

Christus das Haupt der Kirche.

§. 42. *Obschon alle Menschen die Bestimmung haben, dem mystischen Leibe eingegliedert zu werden, dessen Haupt der Gottmensch Jesus Christus ist, so ist er doch in Wirklichkeit das Haupt derjenigen allein, welche von ihm einen Gnadeneinfluss erfahren.*

Nachdem der Apostel (Eph. 1, 19 ff.) davon gesprochen hat, wie wunderbar sich die Macht Gottes in der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi geoffenbart habe, setzt er hinzu, Gott habe Christo Alles unter die Füsse gelegt und ihn selber zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt (ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam). Die Kirche bildet daher zugleich mit Christus ein Ganzes; sie ist sein Leib, und ihre Glieder (Eph. 5, 30) sind die Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein (membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus). Ja, so innig ist die Vereinigung Christi mit der Kirche, dass der Apostel nicht ansteht diese selber Christus zu nennen. Wie die Vielheit der Glieder die Einheit des Körpers nicht aufhebe, so sei es auch in Christus oder in der Kirche der Fall. Weil der Eine Christus das innere Einheitsband der Kirche bildet, so ist sie bei aller Verschiedenheit ihrer Bestandtheile dennoch der Eine Leib Christi, denn alle Getauften sind durch den Einen Geist Ein Leib, und Alle werden in dem Einen Geiste getränkt (1 Kor. 12, 12 f.).

Die Kirche ist der Leib Christi (Eph. 1, 23) wegen ihrer Gotterfülltheit, denn in ihr wohnt die Fülle des das All Erfüllenden (*τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*). Dass der allgegenwärtige Gott auf ganz besondere Weise und mit einem reichern Mass seiner Gaben, als womit er in der übrigen Schöpfung gegenwärtig ist, der Kirche oder seinem mystischen Leibe inwohne, erklärt sich aus ihrem innigen Verhältniss zu der hl. Menschheit Christi; diese nämlich, welcher auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung mit Gott die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig inwohnt (Kol. 2, 9), ist durch die Eucharistie auch in der

Kirche gegenwärtig, und durch die Vermittlung der Kirche erfahren die einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi den Gnadeneinfluss seiner hl. Menschheit. Während also Christus bloss seiner Gottheit nach das All erfüllt, ist er seiner Gottheit *und* Menschheit nach in der Kirche gegenwärtig, in ihr allein auch als Mensch wirksam, und daher nimmt auch die Kirche auf ihre Weise an der einzigen Gottesoffenbarung Theil, welche in der persönlichen Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur besteht. Die hiedurch der hl. Menschheit Christi persönlich inwohnende Fülle der Gottheit kommt wegen der innigen Zusammengehörigkeit der hl. Menschheit Christi und der Kirche auch in dieser zur Erscheinung, oder die in der Kirche verwirklichte Gottesoffenbarung ist die fortwährende Darstellung der persönlichen Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur. Dabei aber ist die Vorstellung fernzuhalten, als hätte sich Gott auch mit der Kirche persönlich vereiniget, denn die Kirche ist keine fortgesetzte Fleischwerdung Gottes, sondern diese, welche in Jesus Christus allein verwirklicht ist, kommt in der Kirche bloss fortwährend zur Erscheinung; in ihr wird den himmlischen Mächten (Eph. 3, 10) die vielgestaltige Weisheit Gottes erst recht kundbar (ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei), und dass die Kirche nächst Christus die vollkommenste Offenbarung Gottes und seine wirksamste Verherrlichung sei, beweist auch der Ausruf des Apostels: Ipsi gloria in ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes (Eph. 3, 21). Auf ihrer innigen Verbindung mit der hl. Menschheit Christi beruht der wirksame Einfluss der Kirche auf die Verwirklichung des menschlichen Heils; desshalb erlangt Niemand unabhängig von der Kirche das durch die Menschwerdung Gottes für die gesammte Menschheit wieder ermöglichte Gut der durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Gemeinschaft des Menschlichen und Göttlichen.

Damit auch wir Gottes theilhaftig und mit Gott erfüllet würden, hat die Fülle der Gottheit in einer menschlichen Natur wie in ihrem Leibe gewohnet und sich dieselbe persönlich zu eigen gemacht; daher sind in ihm, dem Haupte der gesammten Geisterwelt, auch wir erfüllet, in dem Masse nämlich, als wir durch die Taufe seinem mystischen Leibe eingegliedert werden (Kol. 2, 9 ff.). Durch die Inwohnung Christi in den lebendigen Gliedern seines mystischen Leibes werden diese selber (Eph. 3, 19) allmählich bis zur ganzen Fülle Gottes erfüllt (ut impleamini in omnem plenitudinem Dei). Diese Fülle Gottes aber oder der Zielpunkt der

gesammten kirchlichen Entwicklung ist dem Apostel (Eph. 4, 13) das Mass der Vollreife der Fülle Christi (donec occurramus omnes in mensuram aetatis plenitudinis Christi), und Christus selber, das Haupt der Kirche, ist die Ursache ihres Wachsthums (Eph. 3, 15 f.), denn aus ihm oder kraft eines von Christus ausgehenden Gnadeneinflusses, welcher den Leib der Kirche zusammenhält, und mittelst des dadurch bewirkten Ineinandergreifens der einzelnen Glieder der Kirche zu wechselseitiger Darreichung schafft der ganze Leib Christi sein eigenes Wachsthum und seine Selbsterbauung in Liebe (crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate). Weil Jesus Christus der Eckstein des Grundbaues der Kirche ist, desshalb wachsen die einzelnen ihr eingefügten Bausteine zu einem heiligen Tempel heran, zu einem Wohnhaus Gottes im Geiste (Eph. 2, 20 ff.), und die einzelnen Glieder der Kirche sind selber lebendige Bausteine, weil sie auf Christus, den Stein des Lebens, gebauet sind (1 Petr. 2, 4 f.). Dies durch einen Krafteinfluss Christi bewirkte Wachsthum der Kirche nennt der Apostel ein augmentum Dei, weil es ein Wachsthum aus Gott, oder Gott seine Ursache ist (Kol. 2, 19). Das Ergebniss des Wirkens Christi in der Kirche ist ihre Reinigung durch das Wasserbad im Wort des Lebens, und dadurch stellt Christus, sich selber zum Ruhm und zur Ehre, die Kirche in mangelfreier Herrlichkeit und Schöne hin, auf dass sie heilig und untadelig sei (Eph. 5, 26 f.).

Wenn also Christus eben dadurch das Haupt der Kirche ist, dass die Einzelnen den Gnadeneinfluss, wodurch sie innerlich der Kirche eingegliedert werden, aus seiner Fülle empfangen (Joh. 1, 16)[1]; so sind, da er sich für Alle dahingegeben hat (1 Tim. 2, 6), Alle berufen, Glieder des mystischen Leibes zu werden, dessen Haupt Jesus Christus ist. Von einem natürlichen Leibe unterscheidet sich der mystische Leib der Kirche unter Andern eben auch dadurch, dass die Kirche ihre Glieder erst allmählich gewinnt. Die Einen also gehören wirklich zur Kirche, die Andern haben bloss den Beruf ihr anzugehören. Daher ist Christus auf verschiedene Weise das Haupt der Menschen. Weil das den Menschen durch Christus erworbene Heil, dessen Niemand ausserhalb

---

[1] 3. p. q. 48. a. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra.

der Kirche theilhaftig wird, für Alle bestimmt ist, desshalb ist Christus der Potenz nach auch das Haupt der ihr nicht angehörenden Menschen, wenigstens so lange, als ihr irdisches Leben dauert, während dessen sie noch immer in der Möglichkeit sich befinden, Glieder der Kirche zu werden. Auch diejenigen, welche bereits seinen wirklichen Einfluss erfahren, oder die wirklichen Glieder der Kirche stehen in einer verschiedenen Beziehung zu ihm, in Gemässheit seiner verschiedenen Einwirkung auf sie. Am vollkommensten mit Christus vereiniget sind die Seligen im Himmel und ihr Haupt ist daher Christus im vorzüglichen Sinne, hieran schliesst sich die durch die Liebe bewirkte Vereinigung mit Christus, und das dritte Band endlich, welches die Menschen mit ihm vereiniget, ist der Glaube [1]. Die Ungläubigen erfahren keinen Einfluss von Christus, und daher ist er ihr Haupt lediglich der Potenz nach. Diese auch für sie noch vorhandene Möglichkeit, dem mystischen Leibe Christi eingegliedert zu werden, beruht theils und zwar vornehmlich auf der Kraft Christi, welche mächtig genug ist, das Heil aller Menschen zu wirken, theils auf ihrer Willensfreiheit [2]. Obschon der Glaube ein übernatürlicher Lebensact ist, welchen der menschliche Geist nicht ohne eine Einwirkung Christi vollbringt, so wird er dennoch hiedurch allein nicht schlechthin Eins mit Christus, weil ihm das Leben der Gnade noch fehlt; wer den Glauben ohne die Liebe hat, befindet sich in der Lage eines Menschen, welcher ein ihm erstorbenes Glied noch einigermassen zu bewegen vermag [3]. Diejenigen also, welche bloss

---

[1] Ibid. q. 8. a. 3: Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam, secundo eorum, qui actu uniuntur ei per charitatem, tertio eorum qui actu uniuntur ei per fidem, quarto vero eorum, qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem, quinto vero eorum, qui in potentia sunt ei uniti, quae nunquam reducetur in actum, sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati, qui tamen ex hoc saeculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

[2] Ibid. ad 1: Illi, qui sunt infideles, etsi actu non sint de ecclesia, sunt tamen de ecclesia in potentia; quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario in arbitrii libertate.

[3] Ibid. ad 2: Unit Christo (fides informis) secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiae . . . Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitae, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

den Glauben haben, gehören zwar wirklich zur Kirche, sie sind ihre Glieder, jedoch todte, denn allein durch die Liebesgnade wird den Menschen das geistliche Leben mitgetheilt, und gleichsam die Seele des mystischen Leibes ist der hl. Geist [1], durch welchen die einzelnen Glieder der Kirche ihre letzte Vollendung erhalten (omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum sanctum) [2]. St. Thomas nennt den hl. Geist das Herz der Kirche, um damit kund zu geben, dass er ihr unsichtbares Einheitsband und ihr unsichtbares Lebensprincip sei, im Unterschied von dem Haupte, welches, da Christus auch als Mensch oder seiner sichtbaren Natur nach das Haupt der Kirche ist, ihre Glieder auch der äussern Erscheinung nach überragt [3].

Dass Christus das Haupt der Kirche auch seiner menschlichen Natur nach sei, deutet der Apostel an, wenn er von Christus sagt, Gott habe ihn, nachdem er ihn von den Todten erweckt hätte, zum Haupt der Kirche gemacht (Eph. 1, 20 ff.). Dieses also ist Christus auch als Mensch, denn nur der Mensch Christus ist von den Todten erweckt worden. Nicht allein wegen der innigsten Vereinigung seiner menschlichen Natur mit Gott und nicht bloss wegen ihrer übernatürlichen Vollkommenheiten ist Christus auch als Mensch das Haupt der Kirche, sondern auch desshalb weil er das Grösste, was er für sie thun konnte, ihre Erlösung nämlich, mittelst seiner menschlichen Natur vollbracht und sein Blut als den Grund gelegt hat, worauf die Kirche erbaut werden sollte (dignissimum actum habuit in ecclesia, scilicet redimere ipsam et aedificare eam in sanguine suo); endlich ist er als Mensch der Kirche selber gleichartig und sohin nur als Mensch ihr Vorbild [4]. Seiner ganzen Menschheit nach oder seiner Seele und seinem Leibe nach ist Christus das Haupt der Kirche; und von beiden geht eine Einwirkung aus sowohl auf die Seelen als auch auf die Leiber der Menschen. Die Fähigkeit auf sie einzuwirken, wodurch Chri-

---

[1] Sent. lib. III. dist. 13. quaest. 2. a. 2. solut. 2.

[2] Ibid. ad 1.

[3] 3. p. q. 8. a. 1. ad 3: Caput habet manifestam eminentiam respectu caeterorum exteriorum membrorum, sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus praefertur.

[4] Sent. lib. III. dist. 13. quaest. 2. a. 1: Haec conditio complet in ipso rationem capitis, quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis.

stus das Haupt der Kirche ist, besitzt sein Leib so gut wie seine Seele, denn seine hl. Menschheit erlangt diese Fähigkeit durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes, ihm aber sind beide persönlich zugehörig, die Seele und der Leib Christi, dieser mittelst jener [1]. In Anbetracht der unendlichen Würde, welche der hl. Menschheit auf Grund ihrer persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zukommt, ist es für den Menschen nicht erniedrigend, dass er sein Heil auch ihr, einer menschlichen Natur verdankt, vollbringt sie doch ihre heilwirkende Thätigkeit nicht aus eigener Kraft, sondern vermöge ihrer persönlichen Gemeinschaft mit Gott, wodurch sie an *seiner* Kraft Theil nimmt [2]. Hiedurch wird die heilige Menschheit Christi befähiget, auch auf die Engel einzuwirken, sie zu erleuchten, und desshalb ist der Mensch Christus auch ihr Haupt, auf Grund der *persönlichen* Einheit seiner menschlichen und göttlichen Natur [3].

Der Gnadeneinfluss auf die einzelnen Glieder der Kirche, wodurch Christus ihr Haupt ist, bringt eine dreifache Wirkung hervor. Die erste Wirkung ist der Glaube, welcher das Einheitsband der Kirche bildet, zweitens bewirkt Christus durch seinen Einfluss auf die Kirche, dass ihre Glieder durch die Liebe noch inniger mit einander vereiniget werden und sich gegenseitig unterstützen, und drittens werden durch eine von Christus dem Haupte der Kirche ausgehende Einwirkung die einzelnen Glieder derselben in Gemässheit ihrer Stellung in der Kirche zur Thätigkeit bewegt [4].

---

[1] 3. p. q. 8. a. 2: Habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo cui corpus unitur per animam. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus.

[2] De verit. quaest. 29. a. 4. ad 4: Humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona, ut non sit injuriosum homini, quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae.

[3] 3. p. q. 8. a. 4. ad 3: Humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

[4] In epist. ad Eph. lect. 5: A capite Christo in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus actualiter operandi, unde dicit apostolus: Secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit; quasi dicat: Non solum a capite nostro Christo est membrorum ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio vel colligatio per mutuam subministrationem caritatis; sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio, secundum mensuram et competentiam cujuslibet membri . . . quia non solum per

Gleichwie nach thomistischer Ansicht Christus, das Haupt der Kirche, durch eine fortgesetzte Krafteinströmung die Ursache ihres Wachsthums ist, so lehrt auch, und zwar fast mit denselben Worten das *Tridentinum* (sess. VI. cap. 16), wie das Haupt in die Glieder und wie der Weinstock in die Reben, so lasse Christus, das Haupt der Kirche, in ihre lebendigen Glieder oder in die Gerechtfertigten aus seiner eigenen Gnadenfülle fortwährend eine Kraft ausströmen (in ipsos justificatos jugiter virtutem influit), und auch nach tridentinischer Lehre ist gerade so wie nach thomistischer der von Christus, dem Haupte der Kirche, ausgehende Krafteinfluss das leitende und bewegende Princip des Heilslebens der Kirche, denn auch das Concil lehrt, dass den guten Werken der Gerechten ein solcher Krafteinfluss immer vorangehe (quae virtus bona eorum opera semper antecedit).

Wie erhaben erscheint die Kirche im Lichte dieser Auffassung! Wenn, wie St. Thomas bemerkt, der den guten Werken der Gerechten vorangehende Gnadeneinfluss Christi ihrer Stellung in der Kirche angemessen und in Gemässheit dieser ein verschiedener ist; — darf uns dann Wunder nehmen, dass Christus denjenigen Mann, von welchem er gewollt hat, dass er das sichtbare Haupt seiner Kirche und sein Statthalter auf Erden sei, in allen seinen das Wohl der Kirche betreffenden Beschlüssen oder in seinen Amtshandlungen als Oberhaupt der Kirche — durch eine zuvorkommende Gnadeneinwirkung auf besondere Weise leitet und vor jedem Irrthum bewahrt? *Die Lehre von Christus dem Haupt der Kirche ist die christologische Grundlage der päpstlichen Unfehlbarkeit.*

Wie schon *Tertullian* gelehrt hat, dass Christus die oberste Regierungsgewalt oder die Schlüssel des Himmelreichs dem Petrus und durch ihn der Kirche verliehen habe (memento claves coeli Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse) [1], worin ihm ausser andern Vätern St. *Optatus* [2] und St. *Gregorius Nyssenus* [3] beistimmen; ebenso lehrt der hl. *Leo* d. Gr., Christus habe zwar selber unmittelbar

---

fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per caritatis subministrationem connectentem augetur corpus, sed per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem secundum mensuram gratiae sibi datae et actualem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis.

[1] Scorpiac. cap. 10.

[2] De schismat. Donatist. lib. VII. Nro. 3: B. Petrus claves regni coelorum communicandas caeteris solus accepit.

[3] De castigat. op. t. III. pag. 314: *Διὰ Πέτρου ἔδωκε τοῖς ἐπισκόποις τὴν κλεῖδα τῶν ἐπουρανίων τιμων.*

allen seinen Aposteln das Amt übertragen, die Wahrheit den Menschen zu predigen, auf ganz besondere Weise aber habe er diese apostolische Vollmacht dem Petrus verliehen; weil ihn Christus zum sichtbaren Haupte seiner Kirche erwählt hat, so sollten sich von ihm aus dem ganzen Leib der Kirche die göttlichen Gaben mittheilen, und Niemand sollte ausser in Gemeinschaft mit Petrus an dem göttlichen Geheimnisse Theil haben [1]. Dass Christus der Grund ist, ausser welchem kein anderer gelegt werden kann, schliesst nicht aus, dass auch Petrus der Felsengrund der Kirche sei, denn dieses ist er nicht vermöge seiner eigenen Tüchtigkeit, sondern bloss dadurch, dass sich ihm die Kraft Christi mittheilt und in ihm fortwirkt [2]. Durch Petrus stärkt Christus selber die übrigen Apostel [3]. Der allmächtige und ewige Hohepriester, der, obschon seinem göttlichen Vater wesensgleich, Einem der Unserigen gleich geworden ist, hat zwar seine Heerde vielen Hirten anvertraut, dabei aber hört er nicht auf, selber über sie zu wachen. Gleich wie die von Petrus bekannte Wahrheit ewig ist, so sollte auch das um dieses Bekenntnisses willen dem Petrus verliehene Vorrecht, seine Glaubensfestigkeit nämlich, für immer dauern [4], und Petrus, welcher durch die von Christus empfangene Kraft einem Felsen gleich unerschütterlich fest stand, regiert auch jetzt noch die Kirche zugleich mit Christus [5], denn die von diesem dem

---

[1] Epist. 10. cap. 1: Sed hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo, principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Zu dieser Stelle bemerkt Bischof *Maret* (du concil général II. 41), man dürfe sie nicht buchstäblich nehmen, weil sonst damit gesagt wäre, dass Petrus und nicht der Herr selber den Apostolat eingesetzt habe. Allein gerade buchstäblich genommen schliesst sie diese Meinung aus; sohin liegt hierin kein zwingender Grund dafür, diese Aeusserung des heiligen Lehrers, wie Maret thut, für eine rhetorische Uebertreibung anzusehen.

[2] Serm. 4. cap. 2: Ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia.

[3] Ibid. cap. 3: In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.

[4] Serm. 3. cap. 2: Soliditas enim illius fidei, quae in apostolorum principe est laudata, perpetua est, et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit.

[5] Ibid. cap. 3: Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit . . .

Petrus mitgetheilte Glaubensfestigkeit, wodurch er der Felsenmann geworden ist, geht auch auf seine Nachfolger über, und ihre Amtshandlungen werden, wenn sie gültig sind, von Christus selbst vollzogen (opus ministerii nostri in omnibus, quae recte agimus, Christus exequitur) [1].

§. 43. Die heiligmachende Gnade, welche in reichster Fülle der heiligen Menschheit Christi inwohnt, befähiget diese zu dem Gnadeneinfluss auf die Kirche, wodurch Christus auch als Mensch ihr Haupt ist.

Die menschliche Natur Christi war nicht auf die gewöhnliche Weise wie jede Creatur ein Werkzeug Gottes, sondern auf ganz einzige Weise, in Gemässheit nämlich ihrer persönlichen Gemeinschaft mit der Gottheit; hiezu aber musste sie in einem der Innigkeit ihrer Vereinigung mit Gott entsprechenden Grade der göttlichen Güte durch die heiligmachende Gnade theilhaftig werden, und desshalb wird ihr diese nicht nur wie einer einzelnen Person zu Theil, sondern wie dem Haupt der Kirche oder in so reicher Fülle, dass sich die Gnade von ihr aus den andern Menschen mittheilt; daher ist die Gnade der hl. Menschheit Christi die Gnadenquelle für die gesammte Kirche, ähnlich wie das Sonnenlicht mittelst der hellern Körper die dunklern erleuchtet, und wie Gott das Princip alles Seins ist, so ist der Mensch Christus das Princip aller Gnadenwirkungen [2].

Von dem ersten Adam, welcher durch seine Sünde bewirkt hat, dass alle seine Nachkommen als Sünder geboren werden, sowie er umgekehrt durch sein Beharren im Guten die ihm persönlich verliehene heiligmachende Gnade auf die übrigen Menschen

---

Qui nunc plenius et potentius ea, quae sibi commissa sunt, peragit, et omnes partes officiorum atque curarum in ipso et cum ipso per quem est glorificatus, exequitur.

[1] Serm. 5. cap. 4: Soliditas enim illa, quam de petra Christo etiam ipse petra factus accepit, in suos quoque se transtulit haeredes, et ubicunque aliquid ostenditur firmitatis, non dubie apparet fortitudo pastoris.

[2] De verit. quaest. 29. a. 5: Humanitas Christi ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse.

verpflanzt hätte, unterscheidet sich Christus, der zweite Adam, dadurch, dass die von ihm ausgehende Fortpflanzung der Gnade nicht wie die Fortpflanzung der Sünde durch die natürliche Abstammung der einzelnen Menschen vermittelt ist, sie ist es vielmehr durch eine persönliche That Christi, des Hauptes der Kirche (gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi) [1]. Gerade desshalb aber musste die Fülle der Gnade dem Menschen Christus inwohnen, sollte er doch das Heil der Menschen in seinem eigenen Namen und gleichsam aus eigener Kraft wirken, nicht wie der Spender des Sacraments im Namen eines Andern [2]. Christus als Mensch ist daher das Haupt der Kirche auf Grund derjenigen Gnade seiner hl. Menschheit, wodurch diese zunächst und unmittelbar zu ihrer Heilsthätigkeit tüchtig wird, und sohin ist die Gnade des Hauptes an sich ein und dieselbe mit der heiligmachenden Gnade Christi, hingegen ist die Gnade der persönlichen Vereinigung seiner hl. Menschheit mit Gott nicht unmittelbar durch sich selbst ein Princip der Thätigkeit, sondern sie ist vielmehr das Princip des persönlichen Seins der menschlichen Natur Christi [3].

Obschon indessen die Gnade des Hauptes an sich betrachtet gleich der heiligmachenden Gnade jedes Gerechten etwas Endliches ist, ein der Seele eingegossenes Princip eines höhern, göttlichen Lebens; so kann dennoch der heiligmachenden Gnade Christi eine gewisse Unendlichkeit nicht abgesprochen werden; nicht als Wesen betrachtet ist sie unendlich, weil sonst die endliche Seele Christi nicht das Subject zu sein vermöchte, welchem sie inwohnt, sondern unendlich ist sie bloss unter dem Gesichtspunkt der Gnade, denn diese ist in Christus nicht nur ihrem Vollbegriffe nach, sondern auch mit der Bestimmung vorhanden, damit durch sie die Seele Christi für die gesammte menschliche Natur das Princip ihrer Heiligung würde, und daher ist die Gnade Christi in demselben Sinne unendlich, wie man auch von dem Sonnenlicht sagt, dass es ein unendliches Licht sei, weil die Sonne

---

[1] 3. p. q. 8. a. 5. ad 1.

[2] De verit. quaest. 29. a. 5. ad 3: Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

[3] 3. p. q. 8. a. 5. ad 3: Gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale.

alles was Licht ist in sich vereiniget [1]. Dieses ist auch der Grund, wesshalb die Gnade eines gewöhnlichen Gerechten, wenn sie auch noch so sehr vermehrt wird, niemals die Vollkommenheit der Gnade Christi erreicht, ebensowenig wie das Feuer jemals die Kraft der Sonne erreicht. Verhält sich doch die heiligmachende Gnade Christi, welche die Gnadenquelle für die gesammte Kirche ist, zu der Gnade eines gewöhnlichen Gerechten wie das Allgemeine zum Einzelnen, und desshalb gehört sie einer höhern Ordnung an [2]. Diese einzige Würde aber verdankt sie dem Umstand, dass die Seele, welcher sie inwohnt, das persönliche Eigenthum Gottes ist, und weil es keine höhere Erhebung der menschlichen Natur gibt als diese, so ist zwar eine an sich vollkommenere Gnade denkbar, als die Gnade Christi ist, keine vollkommenere aber mit Rücksicht auf ihren Zweck; dieser nämlich ist kein anderer, als der menschlichen Natur Christi den durch ihre persönliche Gemeinschaft mit Gott geforderten übernatürlichen Adel zu verleihen, welcher auf einem bestimmten, durch die göttliche Weisheit festgesetzten Gnadenmass beruht [3]. So gewiss indessen als das Gnadenleben der heiligen Menschheit Christi und das ihr zugetheilte Gnadenmass unmittelbar aus ihrem persönlichen Sein entspringt oder dadurch gefordert wird, besitzt sie die Fülle der Gnade von dem ersten Augenblick ihres Daseins an [4]. Schon da-

---

[1] Ibid. q. 7. a. 11: Alio modo potest gratia considerare secundum propriam rationem gratiae, et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet, eo quod secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura . . . sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest.

[2] Ibid. ad 3: Minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his qui habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem; unde sicut virtus ignis, quantumcunque crescat, non potest adaequare virtutem solis; ita gratia alterius hominis quantumcunque crescat, non potest adaequare gratiam Christi.

[3] Ibid. q. 12. ad 2: Virtus divina licet possit facere aliquid majus et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere, quod ordinaretur ad aliquid majus, quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre, cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae.

[4] Sent. lib. III. dist. 13. quaest. 1. a. 2. solut. 3: Quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem per-

mals war sie für die ganze, dem Haupte der Kirche gebührende Gnadenfülle empfänglich, denn die Empfänglichkeit der menschlichen Seele für die Gnade richtet sich überhaupt nicht nach dem Vermögen ihrer Natur, sondern vielmehr nach der Freigebigkeit Gottes, welcher die Seele für die Theilnahme an seiner Güte in dem Masse empfänglich macht, als er ihr davon mittheilt [1].

Der Gnadeneinfluss auf die Kirche, wodurch Christus auch als Mensch ihr Haupt ist, übersteigt das natürliche Vermögen seiner heiligen Menschheit. Durch ihre natürliche Kraft, sowie auch nach ihrer übernatürlichen Erhöhung ist die Seele Christi für sich allein bloss zu den Verrichtungen tüchtig, welche überhaupt der vernünftigen Seele als solcher zukommen, z. B. dazu den Körper zu regieren oder die menschlichen Handlungen zu leiten; mittelst der ihr inwohnenden Fülle der Gnade und Wissenschaft vermochte sie auch die von der Wahrheit abweichenden Geister zu erleuchten, jedoch für sich allein vollbrachte sie dies auf keine andere Weise, als wie überhaupt ein creatürlicher Geist auf einen andern einwirkt. Eine viel höhere Wirksamkeit aber hat sie vermöge ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes, dadurch nämlich wird sie sein Werkzeug, und als solches besitzt sie einen wirksamen Einfluss auf Alles, was dazu geeignet ist, dem Zwecke der Menschwerdung Gottes zu dienen, auf die Erneuerung von Allem im Himmel und auf Erden [2].

Welcher Art indessen ist dieser werkzeugliche Einfluss der heiligen Menschheit Christi? Ist sie etwa die *bloss moralische* Ursache der Welterneuerung, indem sie bloss durch ihr Gebet und das Verdienst ihres Leidens Gott dazu bewegt, den Menschen die Gnade zu verleihen, oder ist ihr Einfluss auf die Gnadenmittheilung und das gesammte übernatürliche Leben der Geister auch

---

fectam, sed etiam communicando in persona Verbi; ideo gratia ejus crescere non potuit.

[1] Ibid. lib. I. dist. 17. quaest. 2. a. 4: Ipsa anima quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum, et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere.

[2] 3. p. q. 13. a. 2: Anima Christi secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animae convenientes, puta ad gubernandum corpus et ad disponendos humanos actus et etiam ad illuminandum per gratiae et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.

ein *physischer?* Mit andern Worten: Ist dieser Einfluss der Art, dass dabei die heilige Menschheit Christi unter dem bewegenden Einfluss seiner Gottheit und als ihr Werkzeug auf die einzelnen Gnadenwirkungen unmittelbar und wirklich einwirkt? Die Beantwortung dieser Frage ist zu einem tiefern Verständniss des Christenthums unerlässlich, denn das Wesen desselben beruht vornehmlich auf der Person Christi und seiner Stellung in der Welt.

§. 44. Nach thomistischer Lehre ist die heilige Menschheit Christi bei seinen Wundern sowie bei seinem fortgesetzten Wirken in der Kirche ein physisches Werkzeug seiner Gottheit.

In dem zuletzt angezogenen Artikel bemerkt der englische Lehrer, dass sich der übernatürliche werkzeugliche Einfluss der heiligen Menschheit Christi nicht auch auf solche Wirkungen ausdehne, welche allein durch die göttliche Schöpfermacht vollbracht werden können. Sohin versteht St. Thomas — soviel geht aus dieser Bemerkung deutlich hervor — unter dem werkzeuglichen Einfluss auf die Gnadenwirkungen, welchen er für die heilige Menschheit Christi in Anspruch nimmt, eine *physische* Einwirkung. Oder vermöchte etwa die heilige Menschheit Christi nicht durch ihr Gebet oder sonst als bloss moralische Ursache eine bestimmte Bethätigung der göttlichen Allmacht zu erwirken oder Gott dazu zu bewegen, dass er unmittelbar durch sich selber eine gewisse Wirkung hervorbringe? Dies vermag ja ein gewöhnlicher Mensch. Wenn also St. Thomas in Abrede stellt, die werkzeugliche Wirksamkeit der heiligen Menschheit Christi erstrecke sich auch auf die allein der göttlichen Allmacht möglichen Wirkungen; so ist ihm diese werkzeugliche Wirksamkeit der heiligen Menschheit Christi offenbar keine bloss moralische. Dass sie zugleich eine physische sei, deutet er selber durch die Bemerkung an, dass die heilige Menschheit Christi als Werkzeug seiner Gottheit auf zweifache Weise die Gnade in unsern Seelen verursache, durch ihr Verdienst nämlich und noch ausserdem durch einen wirksamen Einfluss [1]. Die heilige Menschheit Christi hat sohin einen Einfluss auf unsere Seelen, welcher nicht auf dieselbe Weise wie das Verdienst wirksam ist, oder sie hat

---

[1] Ibid. q. 8. a. 1. ad 1: Dare gratiam instrumentaliter convenit etiam Christo secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus, et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quamdam.

uns die Gnadenmittheilung nicht bloss verdient, sondern wirkt auch selber physisch darauf ein.

Das Leiden Christi hat eine zweifache Wirksamkeit, es ist die Verdienstursache des menschlichen Heils und zugleich seine bewirkende Ursache, und demgemäss ist der Mensch Christus auf zweifache Weise bei der Wirksamkeit der Sacramente mitbetheiliget, moralisch und physisch, denn seine menschliche Natur ist ein dem Sohne Gottes persönlich zugehöriges Werkzeug seiner Gottheit, daher wirkt sie selber physisch auf die Heiligung der Seelen ein [1], und mittelst dieser physischen Einwirkung der heiligen Menschheit Christi theilt sich die heiligmachende Wirksamkeit seiner Gottheit den Sacramenten mit [2]. Dadurch dass das Leiden Christi das Leiden einer göttlichen Person ist, hat es in Bezug auf das menschliche Heil auch eine physische Wirksamkeit; St. Thomas unterscheidet nämlich die dem Leiden Christi wegen seiner Freiwilligkeit inwohnende verdienstliche Wirksamkeit von der auf der persönlichen Vereinigung der heiligen Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes beruhenden, *göttlichen* Wirksamkeit seines Leidens [3]. Diese hiemit deutlich genug als eine physische bezeichnete Wirksamkeit desselben entspringt daraus, dass die menschliche Natur, in welcher Christus gelitten hat, ein Werkzeug seiner Gottheit ist, wodurch ihr Leiden eine göttliche Wirksamkeit erlangt [4]. Denn das Werkzeug wirkt nicht in Gemässheit seiner eigenen Natur, sondern seine Wirkung entspricht der Natur des Hauptwirkers, welcher es zur Thätigkeit bewegt, und dessen bewegender Einfluss allein sie zu ihrer werkzeuglichen Wirksamkeit tüchtig macht [5].

---

[1] Ibid. q. 64. a. 3: Secundum quod est homo operatur Christus ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae justificationis et meritorie et effective, non quidem per modum principalis agentis sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, in quantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus.

[2] Ibid. q. 62. a. 5: Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.

[3] Ibid. q. 48. a. 6. ad 3: Passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti.

[4] Ibid. q. 49. a. 1. ad 1: Licet Christus non sit passus secundum quod Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum, et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata.

[5] Ibid. q. 62. a. 1: Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti.

Sohin vermag das Leiden Christi in Gemässheit der göttlichen Kraft, welche dabei seine menschliche Natur bewegt, göttliche Wirkungen hervorzubringen (das menschliche Heil), und dass diese werkzeugliche Wirksamkeit desselben eine physische sei, geht daraus hervor, dass das Leiden Christi auch nach seiner Vollendung auf das menschliche Heil noch ursächlich einwirkt, oder dass der Tod Christi auch nach seinem Eintritt noch heilwirkend ist, sowie Alles was immer mit dem Leibe Christi nach seiner Trennung von der Seele sich ereignete, in welchem Zustand von einer verdienstlichen Wirksamkeit unmöglich mehr die Rede sein kann [1].

Wenn also der hl. Thomas bemerkt, auch die Seele Christi sei unvermögend, eine Aufhebung des natürlichen Laufs der Dinge oder eine Unterbrechung der natürlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung anders zu erwirken, als durch ihr Gebet [2], so will er nicht sagen, sie vermöge darauf bloss moralisch und nicht auch physisch einzuwirken, sondern sein Gedanke ist, auch die Seele Christi sei durch ihre creatürliche Wirksamkeit als solche nur die moralische Ursache übernatürlicher Wirkungen, womit indessen nicht ausgeschlossen ist, dass sie unter einem andern Gesichtspunkte oder insoweit, als sie ein Werkzeug Gottes ist, auch physisch darauf einwirke. Dass dieses der Gedanke des englischen Lehrers sei, beweist seine Begründung der Lehre, dass die Seele Christi durch ihr Gebet allein die Ursache übernatürlicher Wirkungen sein könne, diese Begründung nämlich schliesst ihren physischen werkzeuglichen Einfluss darauf keineswegs aus, denn dass allein der Schöpfer der Natur ihre Gesetze aufzuheben vermöge, woraus St. Thomas jenes schliesst, bleibt auch dann wahr, wenn Gott bei den übernatürlichen Wirkungen, welche er allein hervorzubringen vermag, die heilige Menschheit Christi als sein Werkzeug gebraucht. Nur dann wäre seine Oberherrschaft über die

---

[1] Ibid. q. 50. a. 6: In facto esse mors Christi consideratur secundum quod jam facta est separatio corporis et animae . . . Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostrae per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, in quantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit a Christi carne; et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae.

[2] Sent. lib. III. dist. 16. quaest. 1. a. 3: Ejus solius est immutare legem et cursum naturae impositum, qui naturam instituit et ordinavit, quod solus Deus fecit; et ideo neque aliqua virtus corporalis nec spiritualis aut animae aut angeli, nec etiam animae Christi potuit ad immutationem legis naturae impositae divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis.

gesammte Schöpfung gefährdet, wenn die heilige Menschheit Christi aus sich selber und unabhängig von Gott die natürliche Ordnung ändern könnte, dagegen ist die von St. Thomas gelehrte physische Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf die übernatürlichen Wirkungen, weil dabei die heilige Menschheit Christi nur als Werkzeug Gottes und allein unter seinem bewegenden Einfluss physisch darauf einwirkt, offenbar keine Gefährdung der göttlichen Oberherrschaft über alles Geschaffene.

Eine physische Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf die durch ihn gewirkten wunderbaren Heilungen deutet die hl. Schrift (Luc. 6, 19) durch die Bemerkung an, es sei bei seiner Berührung eine heilsame Kraft von ihm ausgegangen (virtus de illo exibat et sanabat omnes). Eine bloss moralische Einwirkung ist keine Kraftausströmung und noch viel weniger ist sie an eine Berührung geknüpft, während doch Jesus selber (Luc. 8, 46) zwischen beiden, zwischen seiner Berührung nämlich und einer von ihm ausgegangenen Krafteinwirkung, einen nothwendigen Zusammenhang anerkennt, indem er aus der Wahrnehmung, dass eine Kraft von ihm ausgegangen sei, den Schluss zieht, es müsse ihn Jemand berührt haben (tetigit me aliquis, nam ego novi virtutem de me exiisse). Die Ansicht, dass die heilige Menschheit Christi bei seinen übernatürlichen Thaten physisch mitwirkte, wird ferner durch das eigene Verfahren des göttlichen Heilands bestätiget, welcher sich zur Ausführung seiner übernatürlichen Werke vielfach sinnlicher Handlungen bedient, z. B. wenn er den Lazarus mittelst eines vernehmbaren Rufes aus dem Grabe zum Leben erweckt, oder wenn er die Jünger anhaucht, um ihnen den hl. Geist mitzutheilen, und bekanntlich hat bereits St. Cyrillus erinnert, der Heiland habe durch dieses Verfahren zeigen wollen, dass auch seine heilige Menschheit einen wirksamen Antheil an jenen übernatürlichen Thaten hatte.

Die moralische Ursache des menschlichen Heils ist Christus allein durch seine persönliche Thätigkeit und nicht vermöge seiner göttlichen Natur als solcher, denn der menschgewordene Sohn allein, nicht auch der Vater und der hl. Geist hat durch sein unendliches Verdienst die Welt mit Gott versöhnt, sohin ist die menschliche Thätigkeit Christi gerade insoweit, als sie durch eine moralische Ursächlichkeit oder als Verdienstursache das menschliche Heil bewirkt, die eigene persönliche That des Sohnes und folglich in diesem Betrachte keine Wirkung der gesammten Dreieinigkeit. Wenn also gleichwohl der Mensch Christus von einer ihm mit den drei göttlichen Personen gemeinsamen Wirksamkeit redet,

so meint er damit einen physischen Einfluss seiner heiligen Menschheit; diese, will er damit sagen, sei auf Grund ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes das Werkzeug der den drei göttlichen Personen gemeinsamen göttlichen Natur und bringe daher selber vermöge ihrer werkzeuglichen Theilnahme an der Kraft der Gottheit übernatürliche Wirkungen mittelst eines physischen Einflusses darauf hervor. So sagt der Mensch Jesus von seinen eigenen Thaten, dass sie zugleich der in ihm bleibende Vater vollbringe (Joh. 14, 10), und in demselben Sinne behauptet Jesus die mittelst seiner menschlichen Natur ausgeführten Wunderwerke im Namen seines Vaters zu wirken (Joh. 10, 25), sowie dass er durch den Finger Gottes die Teufel austreibe (Luc. 11, 20). Dass bei den Wirkungen der Gottheit Christi auch seine heilige Menschheit mittelst eines physischen Einflusses darauf betheiliget sei, ist schon in der patristischen Lehre enthalten, welche die heilige Menschheit Christi als ein Werkzeug seiner Gottheit betrachtet. Oder wäre sie dieses auch dann, wenn sie auf jene Wirkungen bloss moralisch einwirkte? Offenbar nicht, denn die Gottheit als solche oder die den drei göttlichen Personen gemeinsame göttliche Natur ist nur die physische und nicht die moralische Ursache jener Handlungen, wobei die heilige Menschheit Christi ein Werkzeug der Gottheit ist. Dieses aber ist sie eben dadurch, dass sie zugleich mit der Gottheit und unter ihrem Einfluss eine bestimmte Wirkung hervorbringt, und wenn daher der Einfluss der Gottheit darauf ein physischer ist, so muss auch die heilige Menschheit Christi wenigstens insoweit physisch darauf einwirken, als sie dabei ein Werkzeug der Gottheit ist. Wäre sie dieses nur durch ihre moralische Mitwirkung, so könnte sie allein das Werkzeug des Sohnes sein, weil ein moralischer Einfluss auf die menschliche Thätigkeit Christi allein der Person des Sohnes zukommt, denn er allein ist das persönliche Princip der sie vollbringenden menschlichen Natur. Ist sohin der Väterlehre gemäss die heilige Menschheit Christi das Werkzeug der Gottheit als solcher oder der drei göttlichen Personen, welche mit den Handlungen Christi bloss physisch mitwirken, so wirkt nothwendig auch die heilige Menschheit Christi selber auf dieselbe Weise, nämlich physisch, auf Alles ein, was unter ihrer werkzeuglichen Mitwirkung durch seine göttliche Natur gewirkt wird. Ihr physischer Einfluss auf das Heilsleben der Kirche ist schliesslich durch die Lehre der ephesinischen Synode angedeutet, dass auch das Fleisch Christi auf Grund seiner persönlichen Aneignung durch den Sohn Gottes eine belebende Wirksamkeit besitze (can. 11), was unmöglich an-

ders als von einem physischen Einfluss verstanden werden kann. Ueberhaupt wird die Annahme einer bloss moralischen Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf die durch ihn vollbrachten Wunder auch nach der Ansicht des *Suarez* dem wirklichen und eigentlichen Einfluss darauf, welchen ihr Schrift und Tradition zuerkennen, nicht gerecht [1].

Ist aber eine physische Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf unsere Seelen nicht schon desshalb undenkbar, weil sie ihrer Entfernung wegen nicht im Stande ist, diese zu berühren? Die Berührung des Gegenstandes, welcher die physische Einwirkung erfahren soll, ist zwar die nothwendige Voraussetzung, damit die Einwirkung wirklich Statt finde; diese nothwendige Voraussetzung aber oder die physische Gegenwart der Ursache, welche auf ein Anderes physisch einwirken soll, und seine Berührung durch dieselbe kann durch den Allgegenwärtigen ersetzt werden, und dieses ist bei der heiligen Menschheit Christi der Fall. Weil sie mit der überall gegenwärtigen Gottheit persönlich verbunden ist, desshalb überwindet die heilige Menschheit Christi vermöge der allgegenwärtigen Gottheit, deren Werkzeug sie ist, alle räumlichen Hindernisse, und ist daher im Stande auch auf solche Wesen, welche sich durch ihre Entfernung der wirklichen Berührung durch sie entziehen, physisch einzuwirken, denn hiezu ist nicht erforderlich, dass die heilige Menschheit selber ihrem eigenen Wesen nach unsere Seelen berühre, es genügt vielmehr ihre Berührung durch die blosse Kraft der Gottheit; diese selber, welche überall gegenwärtig ist, stellt zwischen den Seelen der einzelnen Menschen und der persönlich mit ihr verbundenen heiligen Menschheit Christi die nothwendige Verbindung her, damit diese auf sie einwirke, und daher erstreckt sich ihre physische werkzeugliche Einwirkung ebenso weit, als sie durch Gott dazu bewegt wird [2]. Denn eben ihre Bewegung durch die persönlich mit ihr verbundene Gottheit ist die Ursache, dass die heilige Menschheit Christi jene Wirksamkeit besitzt.

---

[1] In tert. part. disp. 31. sect. 3. Nro. 5: Ad illud vero quod dicitur de causalitate morali aut de conditione, ad cujus praesentiam Deus operatur, respondetur, hoc non satis esse ad veram et propriam efficientiam, quam scriptura sacra et sancti patres humanitati Christi tribuere videntur.

[2] 3. p. q. 56. a. 1. ad 3: Sicut alia, quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare, quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora, et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiae.

Die Heiligen besitzen das Vermögen Wunder zu wirken nur insoweit, als sie Gott dazu bewegt, und jenes Vermögen ist daher mit dem Lichte vergleichbar, welches nur so lange in der Luft ist, als die Sonne am Himmel steht [1]. Die Gabe Wunder zu wirken ist unmöglich ein zuständliches Vermögen des creatürlichen Geistes selber, denn die göttliche Allmacht, welche allein ein Wunder zu wirken im Stande ist, kann einem creatürlichen Geiste nicht mitgetheilt werden, und sohin ist die Gabe der Wunder, welche den Heiligen zu Theil wird, allein aus einer göttlichen Bewegung erklärlich. Gott nämlich vermag bei seinen Wunderwerken eine creatürliche Natur als Werkzeug zu gebrauchen, wobei unter seinem bewegenden Einfluss entweder sie selber innerlich oder äusserlich etwas vollbringt oder mit ihr etwas vorgeht, anlässlich dessen Gott ein Wunder wirkt [2]. Diese höhere, durch die göttliche Bewegung einem creatürlichen Wesen mittheilte, werkzeugliche Wirksamkeit aber hat kein bleibendes, sondern nur ein vorübergehendes Sein [3], wie sie überhaupt der Creatur nur mittelst und in dem Masse ihrer göttlichen Bewegung verliehen wird [4]. Aus diesem Grunde kann auch ein körperliches Ding auf werkzeugliche Weise mit geistiger Wirksamkeit ausgerüstet werden, dadurch nämlich, dass es das Werkzeug einer geistigen Kraft wird, welche damit eine geistige Wirkung hervorbringt; empfängt ja z. B. auch das vernehmbare Wort von dem Geiste, dessen Gedanken es ausdrückt, eine gewissermassen geistige Wirksamkeit, wodurch es tüchtig wird, denselben Gedanken

---

[1] De potent. quaest. 6. a. 4: Virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent, nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento.

[2] 2. 2. q. 178. a. 1. ad 1: Operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt, quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit . . . Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis vel ejus locutione vel etiam aliquo exteriori actu seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui.

[3] 3. p. q. 62. a. 4: Virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum.

[4] Ibid. ad 3: Virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod movetur ab agente principali.

andern Geistern mitzutheilen [1]. Sohin ist die göttliche Bewegung, welche die heilige Menschheit Christi dazu befähiget, auf die durch ihn vollbrachten Wunder sowie auf die Rechtfertigung der einzelnen Menschen physisch einzuwirken, wesentlich dynamischer Natur oder eine göttliche Kraftmittheilung.

Diese physische Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf die Gnadenmittheilung ist indessen eine *bloss* werkzeugliche. Die Gnadenmittheilung nämlich ist mit einer Einwirkung auf den menschlichen Willen verbunden und setzt wesentlich das Vermögen voraus, dem Willen des Menschen eine andere Richtung zu geben, was allein Gott vermag [2]. Wenn also dennoch auch die heilige Menschheit Christi darauf einwirkt, so ist sie dabei unmöglich der Hauptwirker, sondern bloss das Werkzeug seiner Gottheit [3]. Um der physische Hauptwirker der Gnade sein zu können, müsste die heilige Menschheit Christi in den Seelen der einzelnen Menschen unmittelbar gegenwärtig sein; dies aber ist unmöglich, denn bekanntlich wird durch die persönliche Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur seine Allgegenwart keine Eigenschaft der menschlichen Natur als solcher.

Was dagegen den moralischen Einfluss anbetrifft, welchen Christus durch sein Verdienst auf das menschliche Heil ausgeübt hat, so ist in diesem Betrachte der Mensch Christus der Hauptwirker unserer Rechtfertigung. Ist nämlich das Verdienst, wodurch er uns die dazu erforderliche Gnade erwirkt hat, in Anbetracht der göttlichen Person, welche die verdienstliche Handlung vollbringt, von unendlicher Wirksamkeit, und ist sohin in dieser Art eine vollkommenere Verwirklichung des menschlichen Heils oder eine vollkommenere Verdienstursache desselben undenkbar; so ist nothwendig der Mensch Christus die moralische Hauptursache unserer Rechtfertigung und in diesem Betrachte oder mit-

---

[1] Ibid. ad 1: Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum, sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis.

[2] De verit. quaest. 27. a. 3: Per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem, ut bonum velit. Voluntatem autem immutare solius Dei est.

[3] Ibid. ad 7: Quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio, passio et alia, ad effectum divinitatis se habent; sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis.

Rücksicht auf seinen moralischen Einfluss darauf ist er sohin kein blosses Werkzeug [1]. Hierin liegt ein neuer Beweis dafür, dass die Kirchenväter, welche die heilige Menschheit Christi ein Werkzeug seiner Gottheit nennen, dabei an ein *physisches* Werkzeug denken. Ein moralisches Werkzeug wäre sie nur dann, wenn die Gottheit selber, deren Werkzeug sie ist, durch die nämliche moralische Causalität wie die menschliche Natur Christi, durch ihr Gebet oder Verdienst nämlich, das menschliche Heil bewirkte; dies aber ist mit der göttlichen Allvollkommenheit unverträglich, denn durch einen Einfluss dieser Art kann von einem Andern nur derjenige etwas erwirken, welcher sich ihm gegenüber in einem Verhältniss der Unterordnung befindet.

§. 45. Von der Nachfolge Christi.

Weil Christus das Haupt der Kirche ist, so ist Jedermann, welcher der Kirche angehört, eben dadurch (1 Cor. 1, 9) in die Gesellschaft des Sohnes Gottes gerufen (fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesu Christi); schon die Taufe vereiniget den Menschen auf besondere Weise mit Christus (Gal. 3, 27), und dieser wohnet durch den Glauben in unsern Herzen (Ephes. 3, 17). Er ist der wahre Weinstock, und nur dadurch, dass wir seine Reben oder in Gemeinschaft mit ihm sind und an *seiner* Kraft Theil nehmen, vermögen wir etwas für die Ewigkeit zu leisten (Joh. 15, 1 ff.). Wie aber Christus das Haupt der Kirche ist, so ist er auch das Vorbild für alle Menschen; in dem Masse nämlich ihrer Gleichförmigkeit mit ihm werden sie des ewigen Lebens theilhaftig (Röm. 8, 29), und so wie er, sollen auch wir gesinnt sein (Phil. 2, 5). Dies also, dass die Seele den Ermahnungen Christi Gehör schenke (ipsum audite), ist der erste Schritt auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit (Matth. 17, 5), welche darin besteht, dass Christus in uns lebe (Gal. 2, 20).

Die Nachfolge Christi aber, welche bewirkt, dass der Mensch nicht im Finstern wandle, sondern das Licht des Lebens habe (Joh. 8, 12), bedingt vor Allem die Bekanntschaft mit Christus,

---

[1] Sent. lib. III. dist. 19. quaest. 1. a. 1. solut. 2: Christi autem qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus, scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit ut divina, eo quod est actio Dei et hominis, et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam et iterum ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo.

und auch der Apostel (Eph. 4, 20) bezeichnet die rechte Wissenschaft von Jesus Christus als ein wirksames Schutzmittel gegen die verderblichen Grundsätze und Lehren der Welt (vos autem non ita didicistis Christum). Ist aber Christus das kostbarste Geschenk der göttlichen Liebe (Joh. 3, 16), und ist überhaupt die Erkenntniss der Gaben Gottes eine Gnadenwirkung (1 Cor. 2, 12), so ist zumal zu der Erkenntniss Christi die Gnade nothwendig, denn die rechte Wissenschaft von Christus (Joh. 14, 21) setzt seine Selbstoffenbarung voraus (manifestabo ei me ipsum). Eine solche Selbstmittheilung Christi meint der Apostel (2 Cor. 13, 3), wenn er nicht ansteht zu bekennen, dass in ihm Christus selber rede, derselbe Christus, dessen Kraft sich auch in uns erprobt (qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis), denn seit seiner Erhöhung zieht er Alles zu sich heran (Joh. 12, 32).

Der hl. *Katharina* von *Siena* ist der gekreuzigte Heiland die einzige Brücke über die Kluft, welche den Menschen seit der ersten Sünde von dem ewigen Leben trennt. Auf dieser Brücke sind drei Staffeln, und von der einen zur andern emporsteigend gelangt die Seele an das jenseitige Ufer, wo sie dauerndes Leben findet. Die unterste Staffel sind die durchbohrten Füsse unseres Heilands, womit die Richtung unseres Strebens gemeint ist, denn was für den Körper die Füsse sind, dies ist für die Seele die Richtung ihres Wollens. Dieses also muss vor Allem auf Gott gerichtet sein, denn wer an der Quelle des lebendigen Wassers, welche Jesus ist, seinen Durst löschen will (Joh. 7, 37), der muss vor Allem in seine Nähe kommen (si quis sitit, veniat ad me et bibat). Ist aber einmal die Seele bis dahin gelangt oder hat sie den festen Willen sich mit Jesus zu vereinigen, so erhebt sie sich unschwer von seinen durchbohrten Füssen aus auf die zweite Stufe oder bis zu seiner offenen Seitenwunde. Hier erschliesst sich der Seele das Geheimniss des heiligsten Herzens Jesu, und ihr Geistesauge erkennt, was die vollkommene Liebe sei, vollkommen nämlich ist die Liebe Jesu zu uns, weil er dabei nichts für sich sucht. Und was sollte er auch dabei für sich zu gewinnen suchen? Besitzt er doch selber vermöge seines Wesens die Fülle der Gottheit. Der dritte und letzte Schritt auf der Bahn des Heils besteht darin, dass sich die Seele vom Herzen Jesu zu seinem Munde emporschwingt. Während sie sich auf der ersten Stufe ihrer geistlichen Entwicklung der auf das Irdische gerichteten Neigungen entlediget, erfüllt sie sich auf der zweiten Stufe mit der Liebe und mit den andern Tugenden, um endlich auf der dritten Stufe

nach den durch ihre Sünden verursachten Kämpfen des Friedens zu geniessen [1].

Die heilige Menschheit Jesu, welcher sich selber den Weg nennt (Joh. 14, 6), ist sohin der nothwendige Schrittstein für die dreifache Geistesarbeit, worin überhaupt das Streben nach Vollkommenheit besteht, für den Weg der Reinigung, sowie für die auf die Erleuchtung des von der Sünde gereinigten Geistes hinzielenden Uebungen und endlich für seine Vereinigung mit Gott. Auch die hl. *Teresia* bekennt, aus ihren eigenen Erfahrungen die Einsicht gewonnen zu haben, „dass wir uns Gottes Wohlgefallen und seine grossen Gnaden nicht sicherer zuwenden können, als wenn wir sie aus den Händen seiner heiligsten Menschheit zu empfangen begehren“ (Leben, Cap. 22).

---

[1] Dial. cap. 26.

Erste Beilage.

Der Begriff der Persönlichkeit.

1. *Die Lehre des hl. Thomas.*

Ausgehend von der bekannten, in der katholischen Theologie längst eingebürgerten Auffassung der Person als einer fürsichseienden vernünftigen Natur (rationalis naturae individua substantia), haben wir zunächst den Begriff des Fürsichseins (subsistere) und den damit verwandten der *Substanz* zu erklären. Liegt dem hl. *Thomas* das auszeichnende Merkmal der Substanz in einer bestimmten *Seinsweise*, wodurch sich etwas als *fürsichseiend* darstellt [1], als für sich selber Inhaber des Seins, während das *Accidens* das seinige von einem Andern, dem es inwohnt, empfängt [2]; — so ist schon durch diesen Gegensatz von Subject und Accidens, der alles Seiende umfasst [3], angedeutet und wird auch anderwärts von dem englischen Lehrer ausdrücklich betont, dass der Sinn, in welchem die Substanz als fürsichseiende (ens per se) bezeichnet wird, ein *negativer* sei [4]; für sich also ist sie in *dem* Sinne, dass sie keinem Andern als sein Accidens inwohnt [5], nicht aber als wäre sie selber die bewirkende *Ursache* ihres Seins, in welchem Betrachte vielmehr auch das ihrige, weil es ein creatürliches

---

[1] De verit. quaest. 1. a. 1: Nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens.

[2] De potent. quaest. 7. a. 7: Substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cujus esse est inesse.

[3] Ibid. quaest. 8. a. 2: Omnis enim res vel est substantia vel accidens.

[4] Contr. gent. lib. I. cap. 25: Dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura.

[5] De natura materiae opusc. 28. cap. 8: Proprium est substantiae esse simpliciter . . . esse autem simpliciter est esse absolutum non dependens ab esse alterius sicut ei inhaerens.

Sein ist, von Gott abhängt[1]; nur der *Inhaber* eines Seins unabhängig von einem Andern zu sein ist sie durch ihre eigene Wesenheit geeignet, im Unterschied vom Accidens, das hiezu erst durch seine Inwohnung in einem Andern fähig wird. Daraus folgt indessen nicht, dass durch den Begriff der Substanz ausschliesslich etwas verneint und nichts bejaht werde. Denn was von ihr verneint wird, ist selber wieder eine Verneinung (die der selbstständigen Seinsweise), und liegt in der Verneinung einer Verneinung eine Bejahung, so hat die negative Bestimmung der Substanz als eines Dings, das kein Accidens ist, einen *bejahenden* Sinn, denn es wird ihr damit etwas zugesprochen, die dem Accidens als solchem fehlende Seinsweise. Nicht also der *Begriff* der Substanz, nur seine Bestimmungs*weise* ist im negativen Sinn zu nehmen.

Unsere Bezeichnung einer Sache, bemerkt der hl. Thomas, richtet sich nach unserer Erkenntniss derselben[2]. Zuerst aber bieten sich die Accidentien eines Dings, weil es dadurch in die Erscheinung tritt, unserer Wahrnehmung dar, und erst hierauf erkennen wir etwas, das die gemeinsame Grundlage (das Subject) verschiedener Accidentien zu sein geeignet und dessen Seinsweise folglich nicht die ihrige ist, weil es nicht wie sie von einem Andern getragen wird. Dies Etwas, das die Grundlage der davon wahrgenommenen Eigenschaften ist, nennen wir *Substanz*[3], womit bloss gesagt sein soll, dass es sich durch seine Seinsweise von den Accidentien unterscheide[4], wesshalb der hl. Thomas ander-

---

[1] Sent. lib. I. dist. 8. quaest. 1. a. 2. ad 2: Esse creatum non est per aliquid aliud, si τὸ per dicat causam formalem intrinsecam, imo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

[2] De potent. quaest. 9. a. 7. ad 15: Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res.

[3] Sent. lib. I. dist. 8. quaest. 4. a. 2: Nomen autem substantiae imponitur a substando.

[4] Ibid. lib. II. dist. 34. quaest. 1. a. 2: Nullum accidens potest esse subjectum alicujus, quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiae, quae ei subjicitur. Ein Accidens ist niemals unmittelbar durch sich selber der Inhaber (das Subject) eines andern, allerdings aber ist die Substanz, welcher es ausschliesslich zukommt, das Subject ihrer Accidentien zu sein, dieses für das eine oder andere von ihnen bisweilen bloss mittelbar, indem sie demselben mittelst eines andern Accidens seinen Bestand gibt; beide aber haben in ihr (der Substanz) ihre gemeinsame Grundlage. Ita etiam, bemerkt St. Thomas zur Sache, accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris (ibid. lib. I. dist. 3. quaest. 4. a. 3. ad 2).

wärts bemerkt, die Bezeichnung der Substanz als eines fürsichseienden Dings (ens per se) sei keine eigentliche Begriffsbestimmung, sondern mehr eine Umschreibung ihres Begriffes, indem damit ausgesagt werde, dass sie etwas von solcher Beschaffenheit sei, welcher es zukommt, in keinem Andern zu sein [1].

Diese bei dem hl. Thomas wiederholt vorkommende Bemerkung, dass die Bezeichnung „Substanz" der *Wesenheit* eines Dings eine bestimmte Eigenschaft beilege, die Empfänglichkeit nämlich für ein selbständiges, von einem Andern unabhängiges Sein [2], steht in nächster Beziehung zu seiner bekannten Ansicht, dass jedes creatürliche Wesen in Wirklichkeit und nicht nur dem Begriffe nach von seinem Sein verschieden sei. Danach ist ihm die creatürliche Substanz das Ergebniss einer realen Zusammensetzung eines Wesens mit einem Sein [3]. Und eben daraus, dass der Begriff „Substanz" eine Wesenheit bedeute, die zwar für ein unabhängiges Sein empfänglich, aber nicht dieses Sein selber ist, folgert er, dass Gott, weil in ihm Wesen und Sein ein und dasselbe ist, nicht unter die Kategorie der Substanz falle [4]; unter einen Allgemeinbegriff lässt sich überhaupt nur eine solche Wesenheit bringen, in deren Begriffe nicht das Sein selber liegt [5]. Kann also aus dem angegebenen Grunde nur ein creatürliches Wesen im eigentlichen Sinn als Substanz begriffen werden, so ist doch

---

[1] Quodlib. 9. a. 5. ad 2: Haec non est vera definitio substantiae: substantia est quod per se est, vel: accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio.

[2] Contr. gent. lib. I. cap. 25: Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiae intelligatur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio.

[3] De verit. quaest. 27. a. 1. ad 8: Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus, quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.

[4] 1. p. q. 3. a. 5. ad 1: Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse . . . sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

[5] Sent. lib. I. dist. 8. quaest. 4. a. 2. ad 2: In quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, de cujus intellectu non est esse.

die dadurch ausgedrückte Vollkommenheit (das nicht in einem Andern Sein) auch in Gott, nur auf höhere Weise, als in der Creatur vorhanden [1], und daher ist ihr Begriff auch auf Ihn anwendbar, ohne dass hiedurch er selber dem Allgemeinbegriffe der Substanz als eine Unterart derselben eingegliedert würde [2]. Denn ist die Substanz, um mit St. *Augustin* zu reden, ein fürsichseiendes Wesen (ab eo, quod est subsistere, substantiam dicimus), so ist Gott, weil das göttliche Sein reines Fürsichsein ist (hoc est Deo esse quod subsistere [3]), reine Substanz, oder nichts findet sich in ihm, das nicht seine Substanz selber, sondern ihr bloss hinzugefügt wäre [4]. Allein eben desshalb, setzt der Heilige hinzu, wird Gott nur höchst uneigentlicher Weise als Substanz bezeichnet (manifestum est, Deum abusive substantiam vocari). Denn im eigentlichen Sinn des Wortes könnte er nur dann so genannt werden, wenn in ihm der Inhaber seiner Eigenschaften (das Subject derselben) von ihnen verschieden und er selber folglich nicht schlechthin einfach wäre [5]. Wird also Gott, folgert daraus der hl. *Thomas,* nicht in demselben Sinn wie ein creatürliches Wesen, als Substanz begriffen, so wird folgerichtig durch diese Bezeichnung desselben sein Unterschied von der Creatur nicht gefährdet [6].

---

[1] Ibid. ad 1: Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia, tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio.

[2] Ibid. lib. II. dist. 3. quaest. 1. a. 6: Potest contingere, quod aliquid ad substantiae genus pertinens non sit in genere substantiae sicut species, quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse, et propter hoc Deus non est in genere substantiae sicut species.

[3] De trinit. lib. VII. cap. 4. Nro. 9. cfr. *S. Thomas* 1. p. q. 12. a. 4: Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

[4] De fide et symbolo cap. 9. Nro. 20: Hi tales cor mundum faciant, quantum possunt, ut videre valeant, in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae, et non sit substantia; sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est.

[5] De trinit. lib. VII. cap. 5: Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur; nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subjecto.

[6] Sent. lib. I. dist. 8. quaest. 4. a. 2. ad 1: Non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus, quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem sub-

Da indessen mit dem Begriffe der Substanz der des Unterschieds zwischen Sein und Wesen, welche in Gott ein und dasselbe sind, verbunden ist, so sagt man richtiger, dass Gott über alle Substanz erhaben sei [1].

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die heilige *Menschheit Christi.* Bedeutet der Begriff „Substanz" eine für ein selbstständiges Sein (Fürsichsein) *empfängliche* Wesenheit, so erhellt hieraus, dass die menschliche Natur Christi, obschon (nach thomistischer Lehre) thatsächlich ihr *Sein* nicht unabhängig von ihrer persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes besitzend, dennoch eine Substanz ist. Denn ausserdem dass sie mit der göttlichen Person nicht als ihr *Accidens* vereiniget ist, hat sie an sich betrachtet oder im Hinblick auf ihre Wesenheit *als solche* einen *Anspruch* auf ein selbstständiges Sein (die Empfänglichkeit dafür), und dass sie es thatsächlich nicht besitzt, kommt bloss daher, dass sie der Sohn Gottes, bevor ihr ein eigenes Fürsichsein mitgetheilt worden ist, in die Gemeinschaft des seinigen aufgenommen hat. Daher ist sie zwar eine Substanz, allein keine fürsichseiende. Denn das Fürsichsein (subsistere) kommt der Substanz eben dadurch zu, dass sie ihr Sein für sich und nicht bloss durch ihre Gemeinschaft mit einem Andern hat [2]. Damit sie also fürsichbestehe, muss sie den Grund ihres Bestandes in sich selber haben [3], in ihrem *eigenen* Sein (in quantum est sub esse suo) [4]. Sonach gehört zum Vollbegriff der Substanz, die desshalb als ein für sich seiendes Wesen bestimmt wird, allerdings auch das Fürsichsein [5], allein bloss in dem Sinne, dass sie dafür

---

stantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso, et ideo propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice.

[1] De potent. quaest. 7. a. 3. ad 4: Substantia est res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam. Cfr. ibid. quaest. 8. a. 2. ad 1.

[2] 1. p. q. 29. a. 2: Secundum enim quod (substantia) per se existit et non in alio, vocatur subsistentia; illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.

[3] De potent. quaest. 9. a. 1: Substantia vero, quae est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in se ipso, et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa, et pro tanto dicitur substare.

[4] Sent. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 1. ad 3.

[5] Ibid. lib. II. dist. 3. quaest. 1. a. 1. ad 1: De ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens.

empfänglich, im Hinblick auf ihre Wesenheit dazu *berechtiget* ist [1]. Dies bleibt sie aber auch dann, wenn sie ihr *thatsächliches* Bestehen nicht für sich, sondern (wie die heilige Menschheit Christi) mit einem Höhern gemein hat. Desshalb unterscheidet sich dem hl. Thomas die als besonderes Einzelwesen fürsichseiende Substanz (die substantia prima) von der Substanz als blosse Wesenheit (substantia secunda) nur durch die verschiedene Seins*weise* [2].

Diese *Seinsweise* aber, wodurch eine Substanz ein fürsichseiendes, von allen andern derselben Gattung unterschiedenes Einzelwesen wird, führt bei der *vernünftigen* Natur einen Namen, welcher die auszeichnende Würde derselben ausdrückt, sie heisst nämlich ihre *Persönlichkeit* [3]. Ihr Fürsichsein wird mit diesem besondern, nur ihr gebührenden Namen aus dem Grunde bezeichnet, weil sie als vernünftige Natur in ihrem *Freiheitsvermögen* die Macht besitzt, sich durch seinen Gebrauch in ihrer Einzelnheit, welche aber nicht darauf beruht, deutlicher zu offenbaren, als es den unfreien Wesen möglich ist. Denn können einzelne Handlungen immer nur von einem Einzelwesen ausgehen, so macht sich dadurch als solches zumal ein Wesen kenntlich, das sich selber zu seinen Handlungen bestimmt. Ist daher sein Freiheitsvermögen allerdings die Veranlassung, dass das Fürsichsein des Vernunftwesens durch einen ihm ausschliesslich zukommenden Namen (Persönlichkeit) bezeichnet wird, so bedeutet doch diese Bezeichnung keine erst aus seinem Freiheits*gebrauch* hervorgehende Bestimmtheit desselben; vielmehr handelt es sich dabei um eine *Seinsweise,* welche dem Vernunftwesen insofern zukommt, als es eine Substanz ist, und welche sich in der *vernünftigen* Substanz, weil sie mit einem Wahlvermögen ausgestattet ist, reiner und deutlicher darstellt, als bei den unvernünftigen Wesen [4]. Wenn wir

---

[1] Ibid. a. 6: Ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae, requiritur quod sit res quidditatem habens, cui *debeatur* esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens.

[2] De potent. quaest. 9. a. 2. ad 6: Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima, sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam, prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem.

[3] Sent. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 1: Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati, quae sonat dignitatem ... et ideo persona non est nisi in natura intellectuali.

[4] 1. p. q. 29. a. 1: Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent

also eine vernünftige Natur *Person* nennen, so wird damit zunächst und unmittelbar nichts über ihr *Wesen* ausgesagt, nicht etwa dass es ein vernünftiges und mit Freiheit begabt sei, sondern ihr *Sein* wird damit als ein selbstständiges bezeichnet und davon ausgesagt, dass sie es mit keinem Andern gemein habe [1].

Der Ausdruck „ein Mensch“ bedeutet, welcher *Natur* ein bestimmtes Einzelwesen angehöre, und wenn ich „dieser Mensch“ sage, gebe ich zugleich an, dass sie das Eigenthum gerade dieses Inhabers derselben sei; allein bei dem Begriff „eine Person“ ist nicht zugleich die fürsichseiende Natur *als solche,* sondern nur ihr Fürsichsein der Inhalt meines Gedankens [2]. Dabei kann ich aber von dem, *was* fürsichbesteht, entweder absehen oder nicht. In jenem Fall habe ich den Begriff der *Persönlichkeit,* in diesem den der *Person.* Diese also ist eine als selbstständiges Einzelwesen fürsichseiende (vernünftige) Substanz ohne nähere Bestimmung der (vernünftigen) Natur, deren Inhaber sie ist [3].

Da die Wahrheit unserer Begriffe ihre Grundlage in den

---

dominium sui actus, et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter caeteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona. Et ideo in definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

[1] De potent. quaest. 9. a. 2. ad 6: Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

[2] 1. p. q. 30. a. 4: Individuum vagum ut aliquis homo significat naturam communem cum determinato modo existendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest quod aliquis homo significat naturam vel individuum ex parte naturae cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.

[3] Sent. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 3: Persona significat individuam substantiam. Sed individuum dupliciter potest significari; vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomen persona; significat enim rem ipsam cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione personae; vel per se, scilicet quid hoc nomen persona secundum se significet; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuam, quaecunque sit illa et qualitercunque individuetur.

Dingen selber hat, die unserm Geiste den Stoff liefern, um die Begriffe daraus zu bilden, und beruht die objective Wahrheit der Dinge mehr auf ihrem Sein, als auf ihrer Wesenheit; so besteht das Geschäft der Ideenbildung darin, dass der Geist das *Sein* der Dinge in sich selber nachbilde, und auf der Uebereinstimmung dieses Gebildes mit der Wirklichkeit ausser ihm beruht die Wahrheit seiner Begriffe [1]. Nun besitzt aber ein Wesen das Sein nur in dem Masse, als es ein bestimmtes, fürsichseiendes Einzelding ist [2], und das Fürsichsein wird den verschiedenen Wesenheiten nicht in dem Sinne zugeschrieben, als bestünden sie selber als solche (in ihrer Allgemeinheit) für sich, sondern mit Rücksicht auf die Einzeldinge, die als ihre Inhaber fürsichbestehen [3].

Diesem Sachverhalt muss unsere Vorstellung von der Person als einer fürsichseienden vernünftigen Substanz, damit sie der Wirklichkeit entspreche, gerecht werden. Der Begriff der Person bedeutet daher ein Zweifaches, eine bestimmte *Natur* und ihren *Inhaber*. Dieser ist zugleich der Inhaber des Seins, die Natur aber, welcher das Sein mitgetheilt wird, macht es zu *diesem* Sein (einem menschlichen z. B.). Die Wesenheiten sind zwar nicht ausser in bestimmten Einzeldingen (Personen) fürsichseiend, dennoch haben auch ihre Wesenheiten selber (in ihnen) ihr Fürsichsein, und zwar kommt ihnen das Sein in seiner *wesentlichen* Bestimmtheit, als ein menschliches z. B. betrachtet, in einem vorzüglichern Sinne zu, als ihren Inhabern (den Individuen oder Personen), denn dass ihr Sein gerade dieses sei, verdanken sie eben der bestimmten Wesenheit, welche in ihnen verwirklicht ist. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältniss, wenn man nicht die Seinsweise einer bestimmten Natur in's Auge fasst, sondern vielmehr das, wodurch etwas die Grundlage oder der Träger gewisser Eigenschaften oder *Accidentien* ist, wofür der Ausdruck Substanz

---

[1] Ibid. dist. 19. quaest. 5. a. 1: Similiter dico de veritate quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde verum et falsum sunt in anima, sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis.

[2] Ibid. lib. III. dist. 2. quaest. 2. a. 3. solut. 1: Nulla natura habet esse nisi in supposito suo; non enim humanitas potest esse nisi in homine.

[3] De potent. quaest. 9. a. 1. ad 5: Subsistere attribuitur generibus et speciebus non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt.

gebraucht wird. Unter diesem Gesichtspunkte geht das Einzelding (die Person) der Natur voran, welche eine Substanz oder der Inhaber und die Grundlage von Accidentien zu sein erst dadurch fähig wird, dass sie das Eigenthum eines bestimmten Einzeldings oder einer bestimmten Person zugehörig ist [1]. Hat sich uns mittelst der bisherigen Untersuchung die Persönlichkeit als eine *Seinsweise* der vernünftigen Natur, wesshalb auch die Person res naturae genannt wird [2], erwiesen [3], so bildet die *Verhältnissbestimmung von Natur und Persönlichkeit* unsere nächste Aufgabe.

Ist das creatürliche *Sein* nach thomistischer Lehre von dem *Wesen* der Geschöpfe desshalb verschieden, weil es nicht daraus selber entspringt, sondern ihm (dem creatürlichen Wesen) durch eine höhere Ursache mitgetheilt und davon bloss aufgenommen wird; so hängt dagegen die Seins*weise* der einzelnen Dinge von ihrer *Wesenheit* ab, welcher das Sein mitgetheilt wird, und wodurch die Dinge für das Sein empfänglich sind [4]. Der Satz, dass die auszeichnende Seinsweise der vernünftigen Natur in ihrer *Persönlichkeit* bestehe, will sagen: nur als persönliche ist die vernünftige Natur für das Sein empfänglich. Dass dem so sei oder dass die menschliche Natur durch ihr blosses Wesen *als solches*

---

[1] Sent. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 1: Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur illud, in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est, et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam; constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, et individuis non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. Similiter substantia dicitur dupliciter; vel id quo substatur . . . vel quod substat, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen substantiae primo et principaliter convenit particularibus substantiis.

[2] 1. q. q. 29. a. 2: Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae, sicut hic homo est res naturae.

[3] De potent. quaest. 9. a. 3: Persona significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quam importat persona, est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.

[4] De verit. quaest. 21. a. 6. ad 5: Ubicunque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo cum esse creaturae essentiale et accidentale sit receptum, sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

der Inhaber eines eigenen Seins zu werden noch nicht *unmittelbar* befähigt sei, folgert St. Thomas daraus, dass gerade das, was bewirkt, dass das Sein einer bestimmten Natur ihr ausschliessliches Eigenthum sei, nicht ihr Wesen selber ist. Denn dieses ist in allen Inhabern derselben Natur das nämliche und folglich ist es unmöglich die Ursache davon, dass das einem bestimmten Wesen mitgetheilte Sein nur ihm, dem Inhaber *dieses* Wesens ausschliesslich zugehöre. Was dem Sein einer bestimmten menschlichen Natur diese Bestimmtheit gibt, liegt daher nothwendig ausserhalb der menschlichen Natur *als solcher* [1]. Ich sage: als solcher, denn wodurch ich ein *Mensch* bin, dies allein macht mich noch nicht zu *diesem* Menschen. Dieser Mensch nämlich bin ich durch etwas mir ausschliesslich Eigenes, obschon es ausser mir noch viele andere Menschen gibt. Der menschlichen Natur als solcher kann nichts hinzugefügt werden, das nicht schon von vornherein zu ihrem Wesensbegriff gehört, und doch besitzt der einzelne Mensch verschiedene Eigenschaften, die sein Wesen als solches nicht fordert; sohin ist ihr Inhaber nicht die Natur *als solche,* sondern diese wird erst durch etwas ihr Hinzugefügtes, durch eine gewisse Bestimmtheit dazu tüchtig, jene Eigenschaften zu empfangen. Was nicht zu ihrem Wesen gehört, nimmt die Natur nicht unmittelbar in sich auf, sein *unmittelbarer* Inhaber (folglich auch der Inhaber des Seins) ist vielmehr etwas von der Natur als solcher Unterschiedenes, wozu sie sich als Theil verhält, und dieses von der Natur als solcher Unterschiedene ist der Inhaber nicht nur der nicht zu ihrem Wesen gehörenden Eigenschaften, sondern auch ihres Wesens selber [2].

---

[1] 1. p. q. 3. a. 3: In rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum, quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo; et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitionem hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo vel aliqua hujusmodi; unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, et tamen in eo, quod est homo, includuntur; unde id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis.

[2] De potent. quaest. 7. a. 4: Nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adjungitur, licet id, quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se

Eine *Person* — denn so wird das aus der Natur und ihrer Seinsweise zusammengesetzte Ganze genannt [1] — ist sohin das vernünftige Einzelwesen nicht in jedem beliebigen Zustand, sondern allein in seiner *Vollendung* (hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento) [2]. Vollendet aber ist es erst dann, wenn es für das Sein *unmittelbar* empfänglich ist (substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse) [3], und diese Empfänglichkeit erlangt die vernünftige Natur durch ihre *Persönlichkeit*. Denn allein die Person (im Unterschied von der Natur) ist der Inhaber des Seins (esse consequitur naturam non sicut habentem esse, personam autem consequitur sicut habentem esse) [4]; ihr allein (der Person) kommt es eigentlich und wahrhaft zu [5]. Demgemäss ist die heilige Menschheit Christi, weil sie dem Dogma zufolge wegen ihrer persönlichen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes keine eigene menschliche Persönlichkeit hat, nach thomistischer Lehre für ein selbstständiges Sein, dessen Inhaber eine Person sein muss (esse consequitur personam sicut habentem esse) *unmittelbar* gar nicht empfänglich, obschon sie einen (entferntern) Anspruch darauf schon vermöge ihrer Wesenheit als solcher hat, welche ja eine Substanz und als solche für ein selbstständiges Sein (mittelbar wenigstens oder mittelst der Persönlichkeit) empfänglich ist.

Ist danach dem hl. Thomas die Persönlichkeit eine Vollendung der vernünftigen *Natur* in der Richtung auf ihr Sein oder ihr nothwendiger Abschluss, damit sie dafür unmittelbar empfänglich

---

nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rerum significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris. Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse; homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel ejus esse.

[1] Quodlib. 2. a. 4. ad 2: Natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res . . . sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens et suppositum ut constitutum.

[2] 3. p. q. 2. a. 3. ad 2. [3] Contr. gent. lib. II. cap. 55.

[4] 3. p. q. 17. a. 2. ad 1.

[5] Quodlib. 9. a. 3: Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti.

werde; so begreift sie hingegen *Suarez* als eine Ergänzung ihres *Seins* selber, dessen sohin die vernünftige Natur nicht wie nach thomistischer Lehre nur als persönliche theilhaft wird, sondern schon vor ihrem persönlichen Abschluss, und dieser bewirkt bloss, dass das Sein der vernünftigen Natur in sich vollendet und dadurch ein selbstständiges Sein werde [1]. Mittelst dieser Wendung gelingt es Suarez, unbeschadet der Einheit der Person Christi, das Sein seiner heiligen Menschheit als unabhängig von ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes zu begreifen. Denn geht das Sein der vernünftigen Natur ihrem persönlichen Abschluss voran, so kann offenbar die menschliche Natur Christi unabhängig von ihrer Vereinigung mit der göttlichen Person ihr eigenes Sein besitzen, ohne dass hieraus eine eigene menschliche Persönlichkeit derselben gefolgert werden dürfte. Unterliegt also diese Auffassung in dogmatischer Hinsicht nicht dem geringsten Anstand, so kommt sie auch *darin*, was heutzutage bei der Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffes die Hauptsache ist, mit der thomistischen vollkommen überein. Denn auch ihr ist die Persönlichkeit eine *Seinsweise* der vernünftigen *Natur*.

Dass diese realistische Auffassung der Persönlichkeit, nicht aber die einseitig moralische Bestimmung derselben als einer Geneigtheit der Vermögen des menschlichen Geistes zum Guten oder Bösen — das Richtige treffe, haben wir ein besonderes Interesse ausführlicher festzustellen. Denn bekanntlich steht die neuere katholische Wissenschaft, wenigstens in mehr als einer ihrer hervorragenderen Leistungen, ganz unverkennbar unter dem Einfluss der von *Stattler* in die katholische Theologie eingeführten Ansicht, dass die geistig sittliche Beschaffenheit des Menschen seine Persönlichkeit ausmache.

2. Ob die Persönlichkeit des Menschen in seiner geistig sittlichen Beschaffenheit bestehe.

Im Deutschen wird allerdings auch die geistig sittliche Beschaffenheit des Menschen als seine Persönlichkeit bezeichnet, allein

---

[1] Metaph. disp. 34. sect. 4: Dico ergo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam ejus compleat in ratione subsistentiae . . . Existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se est indifferens ad modum existendi . . . Quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali . . . Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se.

dieser Sprachgebrauch hat nicht so fast im Auge, was ein Wesen zur Person macht (das Personsein selber), als bloss gewisse Aeusserungen dieser Würde desselben. Eine Begriffsbestimmung aber erfüllt ihre Aufgabe nicht, wenn sie bloss gewisse *Wirkungen* der zu bestimmenden Sache, nicht zugleich ihre *Ursache* namhaft macht. In der Willensfreiheit bekundet sich allerdings die Persönlichkeit, denn ein persönliches Wesen allein vermag sich als wahlfrei zu bethätigen, und wenn daher der heutige Sprachgebrauch diesem ursächlichen Zusammenhang dadurch einen Ausdruck gibt, dass er die auf einem Freiheitsgebrauch des Menschen beruhende, *sittliche* Beschaffenheit desselben seine Persönlichkeit nennt, so ist die Voraussetzung, wovon man dabei ausgeht, vollständig richtig, dass nämlich nur ein persönliches Wesen für eine solche sittliche Bestimmtheit seiner Vermögen empfänglich, sittlich gut oder bös, sein könne. Obschon indessen aus dem Freiheitsvermögen eines Wesens und einer auf seinem Gebrauche beruhenden, sittlichen Bestimmtheit desselben mit Recht auf seine Persönlichkeit geschlossen wird, so ist doch diese (die Persönlichkeit) mit seinem Freiheitsvermögen nicht ein und dasselbe. Denn worin die Persönlichkeit als solche besteht (wodurch ein Wesen zur Person wird), ist nothwendig in allen Personen ein und dasselbe, dagegen ist ihre sittliche Beschaffenheit sehr verschieden.

Eine *wissenschaftliche* Erklärung der Persönlichkeit darf nicht wie der populäre Sprachgebrauch bei ihren Erscheinungen und Aeusserungen stehen bleiben, sondern ihre Aufgabe ist, das Wesen der Persönlichkeit und ihre tiefere Wurzel darzulegen. In Frage also steht der unmittelbare Inhaber (das Subject) jener sittlichen Bestimmtheit, wofür der Mensch nur als persönliches Wesen empfänglich ist. Ist er etwa dieses oder eine Person schon als blosses *Vernunftwesen?* Seine Vernünftigkeit — dies unterliegt keinem Zweifel — ist die Wurzel seiner *Freiheit* [1], und da ohne sie ein *sittliches* Handeln unmöglich ist, so ist folgerichtig die Vernünftigkeit des Menschen die nothwendige Voraussetzung seiner sittlichen Bestimmtheit, wodurch er sich als persönliches Wesen kundgibt. Diesen innern Zusammenhang zwischen Freiheit und Persönlichkeit hat die *thomistische* Bestimmung der letztern nicht verkannt. Sie will den Inhaber der vernünftigen Natur mit einem besondern Namen, der ihn von den unvernünftigen Einzeldingen unterscheidet, — als *Person* gerade desshalb bezeichnet wissen,

---

[1] 1. p. q. 83. a. 1: Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

weil er durch sein Freiheitsvermögen im eigentlichen und strengsten Sinn des Wortes aus sich selber zu handeln, dazu sich selber zu bestimmen fähig ist. Wenn aber der Begriff der Persönlichkeit die Freiheit wesentlich einschliesst, so geht er doch nicht darin auf. Nicht also sein Freiheitsvermögen oder sein Selbstbewusstsein macht für sich allein den Inhaber der menschlichen Natur zur Person, durch diese Bezeichnung ist zwar seine Natur als eine vernünftige kenntlich gemacht, allein ausserdem noch etwas Anderes, ihre selbstständige *Seinsweise* nämlich [1]. Diese aber, wie wir wissen, eignet dem Inhaber einer *vernünftigen* Natur auf ganz besondere Weise. Denn gleichwie ein Wesen unmöglich handlungsfähig ist, bevor es das Sein besitzt, sondern nur als wirklich seiendes, so ist mit der selbstständigen Seinsweise ein Vermögen selbstständiger Wirksamkeit verbunden, und ein Vermögen dieser Art ist das Freiheitsvermögen der Vernunftwesen im vorzüglichen Sinne. Sie sind daher in einem höhern Grade, als die ungeistigen Dinge, fürsichseiend oder individuell, denn als freie haben sie in ihrer Macht, nach Belieben zu handeln oder nicht zu handeln (was eine höhere Selbstständigkeit des Seins bekundet) [2].

Dass die Persönlichkeit des Menschen dem englischen Lehrer eine Seinsweise seiner Natur, nicht bloss seine „geistig sittliche Beschaffenheit“ bedeute, beweist die weitere Erklärung desselben, dass die persönliche Einheit des einzelnen Menschen ausser dem Geiste auch seinen Körper umfasse [3]. Besteht also die Per-

---

[1] De potent. quaest. 9. a. 2: Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere. Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum Graecos vel substantia prima secundum Latinos est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae.

[2] Ibid. a. 1. ad 3: Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere, aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Ut ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen haberet.

[3] 3. p. q. 2. a. 1. ad 2: Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae.

son des Menschen aus Geist *und* Leib [1], so ist, was ihn zur Person macht, oder seine Persönlichkeit — unmöglich eine blosse Bestimmtheit seines *Geistes*, unmöglich seine *sittliche* Beschaffenheit. Der Geist bildet ja nur einen Theil der menschlichen Natur, als Person aber stellt sie sich in ihrer Ganzheit dar [2]; desshalb berührt die Persönlichkeit des Menschen, wodurch er eine Person ist, seine Gesammtnatur nach ihren zwei Bestandtheilen. Aus der Vereinigung von Seele und Leib erwächst aber desshalb Eine Person, weil das daraus hervorgehende menschliche Ganze sein eigenes, selbstständiges *Sein* hat [3]. Die *Persönlichkeit*, lehrt St. Thomas wörtlich, bedeutet diejenige Würde eines Vernunftwesens, welche auf seiner *Seinsweise* beruht, auf seinem Fürsichsein [4]. Dass dieser realistische Begriff der Persönlichkeit bei dem englischen Lehrer ständig wiederkehrt [5], verdient um so mehr Beachtung, als ihm der entgegengesetzte oder der einseitig moralische Persönlichkeitsbegriff nicht unbekannt gewesen ist. Unter dem Menschen (seiner Person), bemerkt St. Thomas, werde bisweilen nur sein Geist verstanden, und diese Redeweise rechtfertigt der englische Lehrer durch die Erinnerung, dass man bisweilen die Hauptsache an einem Ding mit ihm selber verwechsle [6]. Damit aber gibt er deutlich genug zu erkennen, dass ihm diese Redeweise eine bloss figürliche ist (eine sogenannte Synekdoche). Wo er selber die Sache erklärt, unterscheidet er den *Menschen* ebenso von seinem Geiste wie von seinem Leibe, denn der Mensch oder

---

[1] Ibid. a. 5. ad 1: In puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona.

[2] 1. p. q. 75. a. 4. ad 2: Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona, et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

[3] 3. p. q. 2. a. 5. ad 1: Sed hoc (dass Seele und Leib zusammen die menschliche Person bilden) ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur, ut per se existant.

[4] Ibid. a. 2. ad 2: Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur.

[5] Cfr. De potent. quaest. 9. a. 2. ad 1. Sent. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 1. ad 2. 1. p. q. 30. a. 4. ad 2.

[6] 1. p. q. 75. a. 4. ad 1: Illud potissimum videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior, aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum aestimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

die menschliche Person ist ein aus beiden zusammengesetztes Drittes, welches weder das Eine noch das Andere ist [1].

Während der heutige deutsche Sprachgebrauch sowohl das wodurch Jemand eine Person ist als auch seine geistig sittliche Beschaffenheit mit dem Einen Wort „Persönlichkeit" bezeichnet, so besitzt dagegen die ältere deutsche Sprache dafür, was den Menschen zur Person macht oder für seine Persönlichkeit *als solche* eine eigene Bezeichnung, im Unterschied von dem *Gehalt* der Persönlichkeit, was der einseitig moralische Persönlichkeitsbegriff mit einander verwechselt. Heinrich *Suso* z. B. (Von der Wahrheit, Cap. 5.) stellt die *persönliche* Vereinigung der heiligen Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes der bloss *accidentalen* (obwohl auch physischen) der Heiligen mit Gott gegenüber und unterscheidet dabei zwischen dem *physischen* und *moralischen* Begriffe der Persönlichkeit (zwischen der Persönlichkeit *als solcher* und ihrer durch die Gnade, physisch und moralisch, veredelten *Beschaffenheit*), indem er sich darüber folgendermassen ausdrückt: „Aller andern Menschen verdiente Werke, die sie thun in rechter Gelassenheit ihrer selbst, die ordnen den Menschen eigentlich zu der Seligkeit, die da ein Lohn ist der Tugend. Und die Seligkeit liegt an voller göttlicher Gebrauchung und Niessung, da alles Mittel und Anderheit abgelegt ist. Aber die Einung der Einfliessung Christi, seit sie in einem persönlichen Wesen ist, so übergeht sie und ist höher denn die Einigung des Gemüthes der Seligen zu Gott. Denn von dem ersten Anfange, da er empfangen ward Mensch, da war er natürlich Gottes Sohn, also dass er keine andere *Selbststandung* (Persönlichkeit) hatte, denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn. Aber alle andern Menschen haben ihre natürliche *Unterstandung* (Persönlichkeit) in ihrem natürlichen Wesen; und wie gänzlich sie sich immer entgehen, oder wie lauterlich sie sich immer lassen in der Wahrheit, so geschieht das nicht, dass sie in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden und die ihre verlieren." Dass die Voraussetzung und Grundlage der Wahlfreiheit des Menschen eine Selbständigkeit seines *Seins*, seine eigene „Unterstandung" sei, dieser Gedanke liegt auch dem Gebrauche des Ausdrucks „sich etwas unterstehen" im Sinne von „wagen" zu Grunde.

Ist der Inhaber (das Subject) der sittlichen Beschaffenheit des Menschen etwa seine blosse *Natur als solche* im Unterschied von der Persönlichkeit? Offenbar nicht. Wenn aber die sittliche Be-

---

[1] De ente et essentia cap. 3: Ex corpore enim et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est.

schaffenheit des Menschen eine Eigenschaft seiner Persönlichkeit ist, so ist sie unmöglich diese selber. Obgleich der Persönlichkeitsbegriff des *Cartesius,* welcher das menschliche Ich auf die Seele beschränkt [1], weit davon entfernt ist, der richtige zu sein, so geht man doch dabei ungleich wissenschaftlicher zu Werke, und der bekannte Schluss aus dem Gedanken als der *Aeusserung* der Persönlichkeit auf das *Sein* derselben (cogito, ergo sum) ist eine Anerkennung der Wahrheit, dass jede Thätigkeit eines Wesens, beziehungsweise eine daraus entspringende Bestimmtheit desselben, das Sein voraussetze. Dieser einfachsten Wahrheit aber werden diejenigen nicht gerecht, welche unter der Persönlichkeit des Menschen seine geistig sittliche *Beschaffenheit* verstehen, nicht das Personsein selber, welches dabei mit der Natur vermengt wird. Was man hier von der Natur des Menschen unterscheidet, dies ist nicht die Persönlichkeit selber, sondern bloss ihre Beschaffenheit. Allein um dem Dogma von der Einpersönlichkeit und den zwei Naturen Christi gerecht zu werden, muss man nicht bloss die persönliche Bestimmtheit des Menschen (seinen Charakter), sondern auch ihr Subject (die Persönlichkeit selber) von seiner Natur unterscheiden.

Im innigsten Zusammenhang mit dem realistischen Persönlichkeitsbegriff steht die bekannte, von der Kirche ausdrücklich gut geheissene Lehre, dass die vernünftige Seele unmittelbar ihrem eigenen Wesen nach (vere per se et essentialiter) die forma des menschlichen Körpers sei (conc. Later. V.). Der menschliche Körper empfängt das Sein mittelst der ihm eingegossenen vernünftigen Seele, und desshalb ist sie seine *substantielle* Form [2]. Denn die forma substantialis wird desshalb so genannt, weil sie auf ihre Weise die Ursache davon ist, dass etwas sein substantielles Sein besitzt und eine bestimmte Substanz ist. Der Mensch z. B. verdankt seiner vernünftigen Seele, welche seine forma substantialis ist, nicht allein sein Menschsein, sondern auch dass er ein lebendes, körperliches Wesen und eine Substanz ist, sowie überhaupt sein ganzes Sein. Denn je vollkommener eine Ursache ist, desto vollkommener ist auch ihre Wirkung. Da nun die vernünftige Seele die eigenthümliche Vollkommenheit nicht nur des Geistes, sondern auch die des sensitiven und vegetativen Lebens sowie die

---

[1] Méditation 6. œuvr. Paris 1824. t. I. p. 332: Moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis.

[2] De anima a. 9: Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter.

des blossen Seins in sich vereiniget, so vermag sie unmittelbar durch sich selber alle diese Vollkommenheiten dem menschlichen Körper, dessen forma sie wird, mitzutheilen [1]. Aber wie? Ist nicht die vernünftige Seele zugleich mit dem menschlichen Körper ein Mitbestandtheil des menschlichen (leiblich geistigen) Ganzen, und ist nicht demgemäss der menschliche Körper seinem eigenen (leiblichen) Sein nach von der Seele unabhängig? Um für die Vereinigung mit ihr (die Belebung durch sie) überhaupt empfänglich zu sein, muss schon zuvor der Leib selber das Sein besitzen. Wie also ist es denkbar, dass auch das leibliche Sein des Menschen ein Ausfluss seiner vernünftigen Seele sei? Da in der Geistigkeit der Seele — antwortet der hl. Thomas — auch die eigene Wirksamkeit der niedrigern Formen (der Pflanzen- und Thierseele) miteingeschlossen ist, so verleiht die vernünftige Seele dem menschlichen Körper ausser der höhern Vollkommenheit, welche sie allein zu verleihen vermag, auch diejenige Vollendung, welche die Wirkung jener niedrigern Formen ist; der Körper empfängt daher von der vernünftigen Seele unter andern auch die nothwendige Zubereitung, damit er für das Leben empfänglich werde, und diese Wirkungen, welche die vernünftige Seele anstatt der durch sie ersetzten niedrigern Formen im menschlichen Körper hervorbringt, sind die *Voraussetzung* ihrer höhern Wirkungen; diese verschiedenen Wirkungen aber sind nicht *wirklich* von einander verschieden, sie sind es vielmehr bloss dem *Begriffe* nach, denn die Eine Geistesseele ist sowohl die Ursache davon, dass der Leib für das Leben empfänglich sei, als auch die Ursache seiner wirklichen Belebung u. s. w. [2] Dies

---

[1] De spirit. creatur. a. 3: Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam; unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius; puta si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus; et forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse.

[2] Ibid. ad 2: Cum forma perfectissima det omnia, quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis, quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria

Sein allerdings, welches der menschliche Körper schon vor seiner Vereinigung mit der vernünftigen Seele besitzt, ist unmöglich *ihr* Ausfluss, sondern es ist die Wirkung einer andern, ihr vorausgehenden forma; diese aber schwindet mit der Eingiessung der geistigen Seele, welche fortan unmittelbar durch sich selber dasselbe hervorbringt, was früher eine Wirkung jener nun überflüssig gewordenen forma gewesen ist [1]. Dieser ursächliche Einfluss der vernünftigen Seele auf den Körper veranlasst St. Thomas zu der Bemerkung, die Einheit des menschlichen Seins beruhe vielmehr auf ihr, der Seele, als auf dem Körper [2]. Ist aber der menschliche Geist, in dessen Thätigkeit sich die persönliche Würde der menschlichen Natur kundgibt, zugleich ihre forma substantialis und als solche auch der Seins- und Lebensgrund des Körpers, so ist unschwer einzusehen, dass die *Persönlichkeit* des Menschen, obschon ein Vorrecht seiner *vernünftigen* Natur, gleichwohl eine Seinsweise seiner *ganzen* Natur ist und als solche auch ihre körperlichen Bestandtheile umfasst.

Nach der Ansicht derjenigen, welche die Persönlichkeit des Menschen in seine geistig sittliche Beschaffenheit verlegen, ist die Persönlichkeit keine Seinsweise der vernünftigen Natur, sondern sie beruht vielmehr auf einer Thätigkeit des Menschen, auf seinem Selbstbewusstsein. „In jeder Person," lehrt *Günther*, „ist Wesen und Form zu unterscheiden; jenes ist an sich das Sein (Substanz-Princip), dieses ist das Denken desselben, wenn es das Sein zum Inhalt hat und darum Wissen (Selbstbewusstsein) ist, aus welchem das Sein als Wesen sich zurücknimmt, und dadurch sich zum geistigen Subjecte, zum Ich (Person) wird" (Vorschule zur spec. Theol. II. S. 296). Um indessen dem Dogma von der Einen Person Christi und seinen zwei Naturen gerecht zu werden, genügt es bekanntlich nicht, wenn man die Persönlichkeit des Menschen bloss von seiner Natur als solcher unterscheidet, sie darf auch nicht das nothwendige Product einer der mensch-

---

etiam illiusmodi perfectionis, quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae est proprium subjectum animae.

[1] Ibid. ad 12: Corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animae est per quamdam generationem; generatio autem unius est non sine corruptione alterius.

[2] 1. p. q. 76. a. 3: Magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso.

lichen Natur wesentlichen Thätigkeit sein, so dass z. B. ein menschliches Selbstbewusstsein oder ein menschlicher Freiheitsgebrauch ohne eine menschliche Persönlichkeit undenkbar wäre. Sonst nämlich wären entweder in Christus zwei Personen, oder Christus besässe die menschliche Natur nicht nach ihrem Vollbegriff, da hiezu Selbstbewusstsein und Freiheitsgebrauch nothwendig gehören.

Dass der Wille Sache der *Natur* sei (*φυσικὸν τὸ θέλημα*), dies rechnet das sechste *allgemeine Concil* (Papst Agathon) zum Inhalt des christlichen Glaubens (*ὅπερ ἡ ἀλήθεια τῆς χριστιανικωτάτης πίστεως περιέχει*). Dann aber ist die Persönlichkeit im Unterschied von der Natur unmöglich eine Beschaffenheit des Willens, oder sie besteht unmöglich in dem sittlichen Charakter des Menschen. Der Ansicht gemäss, dass das Wollen die Persönlichkeit ausmache, oder dass diese aus einer Willensthätigkeit hervorgehe (*ἐὰν γάρ τις προσωπικὸν νοήσῃ τὸ θέλημα*), muss man folgerichtig in Gott, dem Dreipersönlichen, einen *dreifachen Willen* annehmen, welche Consequenz das Concil ausdrücklich verwirft [1]. Auch der hl. *Basilius* d. Gr. erklärt sich für den realistischen und gegen den einseitig moralischen Persönlichkeitsbegriff. Ist die Persönlichkeit, argumentirt er, etwas Veränderliches (eine bestimmte sittliche Beschaffenheit des Geistes), dann bedeuten die Aussprüche der Bibel über die persönlichen Unterschiede in Gott keineswegs, was die Kirche darin ausgesprochen findet, dass in Ihm *drei Personen* seien; denn dann könnte auch ein und derselben Person nach Umständen eine verschiedene Persönlichkeit in *jenem* Sinne zugeschrieben werden, angenommen nämlich, dass damit bloss eine verschiedene *Richtung* des Strebens, eine verschiedene sittliche Beschaffenheit gemeint sei, in welchem Falle die nämliche Person, welche mit Rücksicht auf einen bestimmten Charakterzug derselben von der Schrift Vater genannt wird, unter einem andern Gesichtspunkte oder mit Rücksicht auf eine andere Richtung ihres sittlichen Verhaltens, die Persönlichkeit des Sohnes und endlich wieder anders angesehen die des hl. Geistes annehmen könnte. Hiedurch aber wird der christliche Glaube, welcher in Gott drei *Personen* und nicht bloss eine dreifache sittliche Beschaffenheit der nämlichen Person lehrt, offenbar geschädiget [2].

Die weitläufigen Verhandlungen in der alten Kirche über den Begriff der Person zeigen klärlich, dass sie darunter etwas ganz Anderes verstanden hat, als die geistig sittliche Beschaffenheit des

---

[1] Mansi t. XI. pag. 245.

[2] Epist. 214. Nro. 3. op. Paris 1730. t. III. pag. 322.

Menschen. Zur Bezeichnung dessen, was wir Person nennen, gebraucht die griechische Kirche den Ausdruck *ὑπόστασις*, so das Concil von Chalcedon in seiner Glaubensentscheidung, die fünfte allgemeine Synode can. 5 und 8, das Glaubensdecret des sechsten allgemeinen Concils u. s. w. Allein dieser Sprachgebrauch, wonach die Person von der Natur (*οὐσία*) als Hypostase *unterschieden* wird, hat sich erst allmählich festgestellt, denn Anfangs haben beide Bezeichnungen für *gleichbedeutend* gegolten (so noch der Synode von Nicäa [1] und dem hl. Athanasius, dem hl. Cyrillus Alex. u. A. [2]). Diese Thatsache ist sehr lehrreich. Sie beweist deutlich, dass die einseitig moralische Auffassung der Persönlichkeit dem kirchlichen Gedanken durchaus fern liegt. Hätte nämlich die Kirche unter der Persönlichkeit, welche sie mit einem eigenen Namen von der vernünftigen Natur als solcher zu unterscheiden das Bedürfniss fühlte, nichts Anderes verstanden, als eine Beschaffenheit des Vernunftwesens in geistig *sittlicher* Beziehung, so hätte sie dafür gar keine unpassendere Bezeichnung, als die gewählte, finden können, sowohl mit Rücksicht auf die wörtliche Bedeutung des Ausdrucks Hypostase, als namentlich im Hinblick auf den herrschenden Sprachgebrauch, der bisher das Wort für gleichbedeutend mit *οὐσία* nahm [3]. Bei diesem Sachverhalt konnte die Kirche die Person in ihrem Unterschied von der Natur als *ὑπόστασις* vernünftiger Weise nur dann bezeichnen, wenn sie dabei von der Voraussetzung ausging, es sei das, wodurch die vernünftige Natur zur Person wird, oder ihre Persönlichkeit eine Vollkommenheit derselben als *οὐσία* betrachtet (in genere substantiae, um mit dem

---

[1] In ihrem Glaubensbekenntniss ist die Ansicht verworfen, der Sohn Gottes sei *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*.

[2] Aus demselben Grunde hat bekanntlich der hl. *Hieronymus* drei Hypostasen in Gott zu bekennen Anstand genommen. Tota saecularium litterarum schola, bezeugt er, nihil aliud hypostasin nisi usiam novit. Et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? . . . Sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes, perfectas, aequales, coaeternas. Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur (epist. 14 ad Damas. op. Paris 1706. t. IV. p. 2. pag. 20).

[3] *Clemens* Alex. unterscheidet eine vierfache Bedeutung dieses Wortes. Die *πρώτη οὐσία* ist überhaupt das Fürsichbestehende ohne Rücksicht auf seine Wesensbeschaffenheit. Was in den einzelnen Dingen das Princip ihres Wachsthums ist, bildet die *δευτέρα οὐσία*. Das beseelte und fühlende Wesen ist die *τρίτη οὐσία*, die vierte das vernünftige (fragment. Galland. t. II. pag. 159). Wodurch also der Mensch ein fürsichseiendes Wesen ist (seine Persönlichkeit), ist nicht ein und dasselbe mit dem, wodurch er ein Vernunftwesen ist, folglich ist eine menschliche Natur auch ohne eigene Persönlichkeit denkbar.

hl. Thomas zu reden), kurz eine *physische* Vollkommenheit und keine in geistig *sittlicher* Beziehung.

In der That bezeichnen die Kirchenväter die verschiedene *Seinsweise* als das unterscheidende Merkmal der einzelnen Personen. Durch die Lehre, dass Gott Vater ungezeugt sei, gezeugt aber sein ihm wesensgleicher Sohn, will der hl. *Gregor Nyss.* nicht ihre Natur, sondern bloss die Weise ihres Seins als eine verschiedene kenntlich machen (*τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα*) [1]. Auch dem hl. *Basilius* d. Gr. ist der hl. Geist eine eigene Person wegen seiner unaussprechlichen Seinsweise (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) [2]. Die einzelnen Menschen, bemerkt der hl. *Johannes Damasc.*, unterscheiden sich nicht durch ihre Natur, welche in allen dieselbe ist, sondern durch ihre Seinsweise von einander (*τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ*) [3]. Sind sie aber gerade insofern, als sie sich von einander unterscheiden, eigene Personen, so ist ihre Seinsweise oder ihr Fürsichsein, weil der Grund ihres Unterschiedes von einander, auch die Ursache davon, dass sie Personen sind, und folglich ist ihre Seinsweise dasselbe, was ihre Persönlichkeit ausmacht; in der That lehrt der Damascener ganz ausdrücklich, dass die Seinsweise einer vernünftigen Natur (nicht ihr Sein selber, nur die Empfänglichkeit dafür) ihren *persönlichen* Abschluss bilde (*τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον*) [4]. Noch mehr. Demselben Missverständniss, welches der einseitig moralischen Auffassung der Persönlichkeit zu Grunde liegt, ist bereits der Damascener entgegengetreten. Die einzelnen Menschen, bemerkt er, unterscheiden sich zwar auch durch ihren Charakter, durch ihre verschiedene Beschaffenheit in geistig sittlicher Beziehung von einander; allein nicht darauf beruht ihr *persönlicher* Unterschied, denn noch weit mehr unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht in einander, sondern für sich sind (*πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι*) [5]. Am meisten aber sind die einzelnen Menschen gerade durch ihre *Persönlichkeit* von einander unterschieden. Diese also besteht dem Damascener nicht in der *sittlichen* Beschaffenheit der einzelnen Menschen. Ihr persönlicher Unterschied von einander kommt zwar auch in ihrer verschie-

---

[1] Quod non sint tres Dii. op. t. III. pag. 27.
[2] De spirit. sanct. cap. 18. Nro. 46. op. t. III. pag. 38.
[3] De fid. orth. lib. I. cap. 8. pag. 135.
[4] Ibid. pag. 140.
[5] Ibid. pag. 139.

denen sittlichen Beschaffenheit zur *Erscheinung*, nicht hier aber liegt seine eigentliche Wurzel, denn noch weit mehr unterscheidet sie etwas Anderes von einander. Dies Andere also, nicht aber ihre *sittliche* Beschaffenheit begründet ihren persönlichen Unterschied. In demselben Sinn lehrt der hl. *Gregorius Nyss.*, die Persönlichkeit des Menschen sei der Einheitspunkt seiner Eigenschaften, ihre *gemeinsame* Wurzel (*συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων*) [1]. Auch ihm also geht die Persönlichkeit des Menschen nicht in seiner *sittlichen* Beschaffenheit auf, sondern bildet nur ihre nothwendige (physische) Voraussetzung. Das ist auch ganz einleuchtend. Denn bei aller Verschiedenheit der Menschen von einander in geistig sittlicher Beziehung gibt es Charaktere, die sich gleichen. Wäre nun *ihre* Persönlichkeit ein und dieselbe? Unzweifelhaft, wenn sie in ihrem Charakter besteht und wenn der Gehalt der Persönlichkeit diese selber ausmacht.

Das *ethische* Moment in dem Begriffe der Persönlichkeit, welches wir keineswegs verkennen, kommt unter den in der alten Kirche dafür gebräuchlichen Bezeichnungen am meisten bei dem Ausdruck *πρόσωπον* zur Geltung. Allein eben desshalb, weil dieser Ausdruck das ethische Moment einseitig hervorhebt und dabei das physische vernachlässigt, genügt er für sich allein dem grossen hl. *Basilius* nicht; auf die göttlichen Personen übertragen würde er ihren *realen* Unterschied nicht entschieden genug hervorheben; desshalb will St. Basilius den Begriff des *πρόσωπον* nur in Verbindung mit dem Begriffe der *ὑπόστασις* gebraucht wissen, damit neben der ethischen Seite der Persönlichkeit auch das Physische daran zu seinem Recht komme [2]. Das ethische und das physische Moment in Eins zusammenfassend gebraucht der Patriarch *Sophronius* in seinem bekannten Schreiben an Sergius den Ausdruck *προσωπικαὶ ὑποστάσεις* und bezeichnet zugleich die Vorstellung, dass die sittliche Bestimmtheit oder der Charakter eines Vernunftwesens seine Persönlichkeit ausmache, als unvereinbar mit dem Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit, wonach in Gott eine dreifache Persönlichkeit angenommen werden müsse, obschon

---

[1] De different. essent. et hypost. t. III. pag. 35.

[2] Epist. 210. Nro. 5. t. III. pag. 317: *Χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν ἐπεὶ τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο, εἰπών· τὸν αὐτὸν Θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Cfr. epist. 236. Nro. 6. pag. 364.

das seinen sittlichen Charakter bestimmende Wollen Gottes (ἐνέργεια, βούλησις, θέλησις) nur Eines sei [1].

Dieselbe Erwägung findet sich bei St. *Cyrillus Alex.* Gegen die Ansicht, dass die göttliche Person des Sohnes eine besondere *sittliche* Bestimmtheit, ein blosser Charakter des göttlichen Wollens sei, bemerkt er, dass dann der Sohn keine eigene, von dem Vater unterschiedene Person wäre (ἀνύπαρκτος οὖν ὁ υἱὸς, εἴπερ ἐστὶ καθ' ὑμᾶς ὡς χαρακτὴρ ἐν τῷ πατρί) [2]. Dieses ist der Sinn von ἀνύπαρκτος, denn die eigene Persönlichkeit bedingt eine besondere *Seinsweise* (ὕπαρξιν ἰδικήν) [3]. Von derselben Anschauung aus verwahrt sich St. Cyrillus gegen die Vorstellung, als sei die *persönliche* Bestimmtheit Gottes, wodurch er sich als Vater darstellt, das Product eines Processes, einer „Bewegung aus dem blossen Natursein zum persönlichen Geistsein (Selbstbewusst- und Freisein)“ [4]. Wenn nämlich Gott vermöge seiner Seinsweise Vater ist, wie der Glaube lehrt, so ist ihm diese persönliche Bestimmtheit so wesentlich, als der göttlichen Natur ihre Seinsweise, und folglich ist Gott nicht erst Vater in Folge einer bestimmten Richtung seines Wollens auf das Gute [5]. Obschon indessen die Persönlichkeit eine Wesenseigenschaft Gottes ist, weil nicht erst eine Errungenschaft seines Wollens, so ist sie dennoch von seinem Wesen unterschieden, denn wiewohl die Persönlichkeit Gottes der *Sache* nach mit seinem Wesen Ein und Dasselbe und desshalb kein blosses Accidens ist, so fällt sie dennoch nicht unter denselben *Begriff* [6]. Wenn man für die göttliche Natur die Persönlichkeit in Anspruch nimmt, so wird damit allerdings nicht die göttliche Natur als solche, sondern bloss eine Bestimmtheit derselben (ihre besondere Seinsweise) ausgedrückt [7], immerhin aber meint man damit eine *Natur*bestimmtheit, und sohin bedeutet der

---

[1] Mansi concil. collect. t. XI. pag. 469.

[2] De sanct. trinit. dial. 5. t. V. p. 1. pag. 557.

[3] Ibid. pag. 558.

[4] Ueber diese Ansicht von der göttlichen Persönlichkeit vgl. meine Schrift „Natur und Uebernatur“ S. 433 ff.

[5] Ibid. dial. 2. pag. 456: Ὅσα ἐστὶν οὐσιωδῶς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ, οὐκ ἐξ ἐπιδόσεως ἔχει τῆς κατὰ θέλησιν, τετραμμένος ἐπὶ τὸ ἄμεινον, οὐδὲ τὸ εἶναι πατὴρ θεληματικῶς κεκτήσεται.

[6] Thesaurus assert. 31. t. V. p. 1. pag. 263: Ὁρῶμεν δὲ ὅτι πολὺς ἡμᾶς ἀναγκάζει λόγος, ὡς συμβεβηκότα τὰ τοιαῦτα νοεῖν ἐπὶ Θεοῦ, καὶ εἰ μὴ πάντως συνέβη.

[7] Ibid. pag. 266: Ἀλλὰ τούτων ἕκαστον οὐ τῆς οὐσίας ἐστὶ σημαντικὸν, ἀλλά τι τῶν περὶ τὴν οὐσίαν σημαίνει.

Begriff der Persönlichkeit etwas Anderes als die Lebensweise eines Menschen oder sein *sittliches* Verhalten (*οἷον ἔχει τὸ ἐπιτήδευμα*)[1], noch etwa bloss die auszeichnende *Würde* des menschlichen Wesens (*οὐκ ἀξιώματος σημαντικόν*), z. B. dass es eine vernünftige Natur sei[2].

Diesem realistischen Persönlichkeitsbegriff, wozu sich auch St. *Augustin* mit dem Ausspruch bekennt: Persona hominis mixtura est animae et corporis[3], fehlt nicht die *biblische Grundlage.* Wodurch der Mensch ein lebendes Wesen ist, der Lebenshauch des Allmächtigen (1 Mos. 2, 7), macht ihn zugleich (Job 32, 8) zu einem *Geistes*wesen (inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam). Derselbe Lebenshauch (spiraculum vitae) ist auch für die Thierwelt die Ursache *ihres* Lebens (1 Mos. 7, 22), und mit Rücksicht auf den ihr dadurch eingepflanzten Lebensgrund wird auch sie so gut wie der Mensch anima vivens genannt (1 Mos. 1, 20. 24. 2, 19). Allein ausserdem (Job 12, 10) dient zur Bezeichnung des *menschlichen* Lebensprincips der Ausdruck *Geist* (in manu Domini anima omnis viventis et spiritus universae carnis hominis). Durch diese Bezeichnung wird dem menschlichen Lebensprincip ausser der Belebung des Körpers noch eine höhere Wirksamkeit beigelegt, und weil es diese hat, kann die Schrift dem Lebensprincip des Menschen oder seiner anima eine Thätigkeit zuerkennen, welche sonst (Ps. 76, 7. Röm. 8, 16. Ephes. 4, 23. 1 Kor. 2, 11) dem Geiste zugeschrieben wird, die *Selbsterkenntniss* z. B. (Job 9, 21), die Hoffnung auf Gott (Ps. 41, 12) und der Verkehr mit Gott im Gebete, da die seligste Jungfrau singt: Magnificat anima mea Dominum (Luc. 1, 46).

Dieselbe Thätigkeit also, worin sich gerade der *persönliche* Adel des Menschen am glänzendsten kundgibt, ist der hl. Schrift eine Bethätigung des nämlichen Princips, wodurch der Mensch ein lebendes Wesen ist und wodurch er seinen *physischen* Bestand hat. Ist sohin derselbe Geist, wodurch das Fürsichsein des Menschen zur *Persönlichkeit* wird, nach biblischer Auffassung zugleich die Wurzel seines leiblichen Lebens, was unzweifelhaft eine *physische* Function ist, so wird offenbar die einseitig und ausschliesslich *moralische* Bestimmung der Persönlichkeit oder ihre Beschränkung auf die geistig sittliche Beschaffenheit des Menschen durch die hl. Schrift nicht begünstiget. Dann nämlich fällt die

---

[1] Ibid. assert. 19. pag. 186.

[2] De sanct. trinit. dial. 1. pag. 416.

[3] Epist. 137. cap. 3. Nro. 11.

Persönlichkeit wenigstens in Einem Betrachte in die Kategorie des Physischen, bezüglich derjenigen Wirksamkeit des menschlichen Geistes wenigstens, wodurch er der Lebensgrund des Körpers ist. Jenes aber ist unzweifelhaft die Lehre der hl. Schrift. Denn bald wird die Wiederbelebung eines Todten als Wiedervereinigung seiner anima mit dem Leibe bezeichnet (3 Kön. 17, 21. 22), und die ihm noch inwohnende Seele wird für ein Zeichen noch nicht erloschenen Lebens angesehen (Apstg. 20, 10), bald wird der Tod ein Aufgeben des Geistes genannt (Matth. 27, 50), und das Abhandensein des Geistes (Jak. 2, 26) ist ein Kennzeichen, dass der Leib todt sei (corpus sine spiritu mortuum est). Endlich könnte die hl. Schrift weder von den Seelen der Todten (Offenb. 6, 9. 20, 4), noch von einer Seele Gottes sprechen (Is. 42, 1. Amos 6, 8. Hebr. 10, 38), wenn ψυχή bloss das Princip des thierischen Lebens, der Sitz der sinnlichen Begierden wäre [1].

Hieran reiht sich die weitere Frage, ob dieser Einfluss auf den Körper zur Persönlichkeit des menschlichen Geistes so wesentlich gehöre, dass er ausserdem (die vom Körper getrennte Seele) keine Person ist. Diese Ansicht, welche der hl. *Thomas* zur seinigen macht [2], möchte man dahin gemildert wissen, dass der Geist, getrennt vom Körper, nur keine *menschliche* Person sei. Wir vermögen nicht dieser Wendung beizupflichten.

---

[1] An den Stellen Hebr. 4, 12. und 1 Thessal. 5, 23. bedeutet die Verbindung von πνεῦμα und ψυχή kein doppeltes Lebensprincip des Menschen, sondern der erstere Ausdruck weist auf die eigene Beschaffenheit dieses Lebensprincips, der andere auf seine belebende Wirksamkeit hin. Mit Rücksicht auf diese, welche durch den Tod unterbrochen wird, redet die hl. Schrift von einem Sterben der Seele (4 Mos. 23, 10. Richt. 16, 30), obschon sie an sich geistig ist und desshalb ihrer Substanz nach den Tod überdauert (Ps. 48, 16). Die ψυχὴ ζῶσα (wie sich die hl. Schrift beharrlich ausdrückt) ist an sich von dem πνεῦμα ζωῆς nicht verschieden, vielmehr ist sie der menschliche Geist selber, nicht bloss insoweit, als er an sich lebendig ist, sondern auch (im Unterschied von den Seelen der Todten) in der Bethätigung seiner belebenden Wirksamkeit. Während aber insoweit, als mit dem Ausdruck πνεῦμα ζωῆς die Eigenart und tiefere Ursache jener Wirksamkeit angedeutet werden soll, darunter ein dem Menschen selber inwohnendes *geschaffenes* Lebensprincip zu verstehen ist (4 Mos. 16, 22. 27, 16. Ps. 103, 29. 145, 4. Hebr. 12, 9), so bedeutet dasselbe Wort in einem andern Sinn das *unerschaffene* Princip alles creatürlichen Lebens (des thierischen sowie des menschlichen), den schöpferischen Lebensodem Gottes (1 Mos. 6, 3. Job 27, 3. 33, 4. Ps. 103, 30).

[2] De potent. quaest. 9. a. 2. ad 14: Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

3. *Ist die vom Körper getrennte Seele eine Person?*

Der englische Lehrer begründet bekanntlich seine Aufstellung damit, dass die vom Körper getrennte menschliche Seele nicht die *ganze* menschliche Natur, sondern bloss ein Theil derselben sei. Eine Person nämlich ist ihm die vernünftige Natur (die menschliche oder reingeistige) allein in ihrer Ganzheit[1]. Dass nun die menschliche Seele im Zustand der Trennung vom Körper nicht die ganze menschliche Natur sei, ist klar. Hört sie aber etwa auf ihr Theil zu sein? Gehört sie, vom Körper einmal getrennt, nicht mehr zur menschlichen Natur und bildet sie etwa von nun an das Ganze einer *andern* Natur? Nur dann könnte man nach thomistischen Grundsätzen sagen, dass die vom Körper getrennte Seele eine Person sei, wiewohl keine menschliche. Dass indessen die menschliche Seele an sich betrachtet und abgesehen von ihrer wirklichen Vereinigung mit dem Körper keine eigene Natur bilde, ist die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Obschon der Körper nicht zu ihrem Wesen gehört, so ist sie doch ihrer Natur nach darauf angelegt, mit einem Körper vereiniget zu werden, und desshalb ist sie auch seiner Mitwirkung zu ihrer Thätigkeit bedürftig. Ihre Geistigkeit bildet daher einen niedrigern Grad als die der reinen Geister[2]. Ist dem aber so; dann ist sie für sich allein keine *vollständige* Natur, weder eine menschliche, weil dazu der Körper gehört, noch eine englische, weil diese eine höhere Stufe geistiger Vollkommenheit darstellt, noch eine mittlere, indem sie auch als getrennt vom Körper die Neigung zur Vereinigung mit ihm und damit ihren menschlichen Charakter behält. Wenn also keine ganze Natur, ist sie auch keine Person.

Aber wie? Hängt nicht die Unsterblichkeit der menschlichen Seele von ihrer Persönlichkeit ab? Dass dem nicht so sei, hat der hl. Thomas klar gezeigt. Die menschliche Seele, obschon nach ihrer Trennung vom Körper keine vollständige menschliche Natur mehr, behält dennoch ihr menschliches Sein, denn das Sein eines Dings (des menschlichen Ganzen) ist mit dem Sein seiner

---

[1] Quodlib. 2. a. 4. ad 2: Natura significatur ut pars, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens et suppositum ut constitutum.

[2] 1. p. q. 75. a. 7. ad 3: Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

forma ein und dasselbe, die Seele aber besitzt das ihrige Dank einer unmittelbaren, schöpferischen Einwirkung Gottes, folglich unabhängig von ihrer Vereinigung mit einem Körper, dessen forma sie ist [1]. Seele und Leib also haben zusammen ein und dasselbe Sein, dieses aber ist, insoweit es der Seele zugehört, vom Körper unabhängig [2], und als eine geistige forma reicht die Seele ihrem Sein nach über die körperliche materia, welche daran Theil nimmt, hinaus [3]. Sohin findet, wie *Cajetan* bemerkbar macht, zwischen der menschlichen Seinsweise und dem Sein ungeistiger Wesen ein namhafter Unterschied in Folgendem Statt. Während die forma der letztern erst nach Vollendung des Ganzen, wozu sie gehört, das Sein gewinnt, fliesst dagegen das Sein des menschlichen Ganzen aus seiner forma. Gleich seiner Quelle ist sohin das menschliche Sein selber ein geistiges; der niedrigere (sinnliche) Bestandtheil des Menschen wird in die Gemeinschaft des höhern erhoben, und gerade dadurch nimmt der Mensch unter den sinnlichen Wesen die oberste Stufe ein. Da das geistige Sein vom Körper unabhängig ist, so folgert Cajetan aus der Geistigkeit des menschlichen Seins seine Fortdauer nach dem Tode. Der Tod löst zwar das menschliche Ganze auf, nicht aber geht dadurch auch die Seele ihres Seins verlustig, sondern der Körper allein verliert dadurch seine Theilnahme an *ihrem* Sein, an dem Sein der Seele, welche nach ihrer Trennung vom Körper fortan ihr Sein für sich allein behält. Dieses Sein aber, welches ihr auch nach Auflösung des menschlichen Ganzen ganz und unverkürzt verbleibt, ist das esse existentiae, das Sein, wodurch sie wirklichen Bestand hat, während zu dem esse essentiae der menschlichen Seele oder zu ihrer specifischen Vollkommenheit auch dies gehört, dass sie mit einem Körper verbunden und dessen Seins- und Lebensgrund sei [4].

---

[1] 1. 2. q. 4. a. 5. ad 2: Animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formae et materiae, et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

[2] De ente et essentia cap. 5: Ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est animae non sit dependens a corpore.

[3] 1. p. q. 76. a. 1. ad 4: Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem.

[4] De ente et essentia cap. 5. q. 11: Inter esse hominis et esse aliorum diversitas est, quod licet tam esse hominis quam aliorum primo sit actus suppositi ut quod in homine (denn die Person ist der Inhaber des Seins), tamen totum compositum mendicat illud esse a forma, cujus est primo actus ut proprii

Die vernünftige Seele ist die Quelle des menschlichen Seins, weil sie die forma des menschlichen Körpers ist, und der Inhaber des menschlichen Seins ist die Person oder das aus Seele und Leib zusammengesetzte Ganze, jedoch nicht unabhängig von der Seele, weil erst ihre Vereinigung mit dem Leibe das menschliche Ganze herstellt, und wie sich der Person von der Seele aus das Sein mitgetheilt hat, so verbleibt es nach ihrer Auflösung das Eigenthum der Seele allein. Nicht also weil die menschliche Seele für sich allein eine Person bildet, sondern weil ihr Sein nicht von ihrer Vereinigung mit dem Körper abhängt, desshalb ist sie unsterblich. Diese Unabhängigkeit ihres Seins vom Körper beruht auf ihrem Verhältniss zu demselben oder darauf dass sie seine forma ist. Die forma nämlich besitzt unmittelbar als solche das Sein oder unabhängig von einem andern Mitbestandtheil des dadurch gebildeten Ganzen, und überdauert daher seinen Untergang [1]. Dies gilt zumal von einer *geistigen* forma. Als solche hat die Seele die Bestimmung zu einer Thätigkeit, welche nicht von der Mitwirkung des Körpers abhängt, und desshalb ist sie nicht allein in ihrer Thätigkeit, sondern auch ihrem Sein nach von ihm unabhängig [2]. Ihr Fürsichsein aber macht die vom Körper getrennte Seele nicht zur *Person,* weil sie, wie gesagt, keine *vollständige* menschliche Natur, sondern bloss ihr Theil ist.

---

et completi principii, in aliis vero compositis forma mendicat illud a composito. Et est ratio disparitatis, quia in solo homine, qui supremum tenet locum inter sensibilia, ordo inferior, sensibilis scilicet, trahitur ad ordinem superiorem, intelligibilem et immaterialem. Unde esse hominis cum ab anima intellectiva fluat, immateriale et altioris ordinis (est) quam homo, sicut et ipsa anima; et ideo homo mendicat illud ab anima, cui est proprium, utpote ad suum pertinens genus; et inde est quod post mortem hominis anima remanet, esse etenim proprium independens erat a composito corrupto, et sic illud retrahendo ad se subsistit . . . Quamvis enim integrum esse existentiae retineat separata, quod in composito habebat, non tamen habet tunc integrum esse essentiae completum in specie eo modo, quo nata est habere, scilicet ut pars in toto, ad quod tamen habendum non accidentaliter, sed essentialiter ordinatur.

[1] 1. p. q. 75. a. 6: Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

[2] Ibid. a. 2: Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu.

Aus ihrem Verhältniss zum Körper hat bereits St. *Irenäus* die Unsterblichkeit der Seele abgeleitet. Weil die Seele für den Körper die Quelle seines Lebens ist, desshalb kann sie selber niemals es verlieren [1]. Ebenso schliesst St. *Ambrosius* aus der Wirksamkeit der Seele den Körper zu beleben auf ihre Unsterblichkeit [2]. Dieser Schluss setzt aber voraus, dass dieselbe Seele, welche dem Menschen seinen *geistigen* Adel verleiht — denn nur der Geist ist unsterblich — zugleich das Princip seines körperlichen Lebens sei.

---

[1] Advers. haeres. lib. V. cap. 7: Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immemorabilem fieri et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum.

[2] De bono mortis cap. 9. Nro. 42: Nam quomodo substantia ejus interire potest, cum utique anima sit quae vitam infundit? Et cui anima infunditur, vita infunditur; a quo anima discedit, vita discedit. Anima ergo vita est. Quomodo enim potest mortem recipere, cum sit contraria? . . . Anima, quae vitam creat, mortem non recipit.

Zweite Beilage.

Die Lehre des hl. Thomas über den Unterschied von Dasein und Wesen.

Eine Erörterung dieses schwierigen Lehrpunktes ist zum Verständniss der thomistischen Christologie (vgl. S. 126) ganz unerlässlich. Nach thomistischer Lehre also ist das creatürliche Wesen bloss der Inhaber seines Seins, nicht dieses Sein selber [1]. Nur das göttliche Wesen ist zugleich das Sein Gottes, denn er allein besitzt das Sein kraft seines eigenen Wesens, die Creatur dagegen besitzt es bloss durch Mittheilung, und darum gerade ist ihr Wesen, weil an dem Sein bloss Theil nehmend, etwas Anderes als das ihr mitgetheilte Sein. Das einem Andern Mitgetheilte verleiht ihm eine Vollkommenheit, wofür es bisher bloss empfänglich war; dadurch ist es der *Act* desselben, und folglich verhält sich das Andere, welchem es mitgetheilt wird, ihm gegenüber wie die *Potenz* zu ihrem Act [2], denn so verhält sich das Empfängliche zu dem Empfangenen [3]. Das creatürliche Wesen aber empfängt von dem ihm mitgetheilten Sein seine Verwirklichung [4]. In jedem

---

[1] Quodlib. 2. a. 3: In qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse ejus.

[2] Quodlib. 3. a. 20: Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est ejus substantia, quod de nullo alio dici potest . . . Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum; unde substantia cujuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum.

[3] De ente et essentia cap. 5: Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus.

[4] 1. p. q. 3. a. 4: Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.

aussergöttlichen Ding ist daher das Sein der ihm immanente Grund seiner Wirklichkeit (Act), das Wesen aber ist das dafür empfängliche Vermögen (Potenz) [1]. Obschon als reine Geister nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sind gleichwohl auch die Engel, weil creatürliche Wesen, in einer gewissen Hinsicht zusammengesetzt, aus Potenz und Act nämlich. Diese Zusammensetzung ist auch in den körperlichen Wesen vorhanden ausser ihrer Zusammensetzung aus Materie und Form, denn das aus der Vereinigung von Materie und Form hervorgehende Wesen ist nicht selber sein eigenes Sein, sondern es verhält sich zu ihm wie die Potenz zu ihrem Act und an diesem Verhältniss wird durch die Unabhängigkeit einer Wesensform von der Materie nichts geändert [2].

Weil das Sein der Act des Wesens und weil es desshalb vollkommener als das Wesen selber ist, desshalb empfängt nicht das Sein eine neue Vollkommenheit durch seine Verbindung mit dem Wesen, sondern es selber theilt sich diesem mit [3], nicht aber besteht das Wesen, um das Sein in sich aufnehmen zu können, diesem der Zeit nach voraus. Nein, eben durch seine Aufnahme des Seins gewinnt es wirklichen Bestand; dabei aber unterscheidet sich das Wesen, welches durch das Sein zur Wirklichkeit gelangt (complementum substantiae cujus actus est ipsum esse), von dem Sein als der Ursache seiner Wirklichkeit [4]. Diesen Unterschied will der englische Lehrer durch die weitere Bemerkung zur Geltung bringen, dass das creatürliche Wesen, obschon ihm das Sein erst hinzugefügt werde, dennoch in seiner Art vollendet sei, sohin

---

[1] De angelorum natura (ed. Parm. opusc. 14) cap. 8: Est igitur in quocunque praeter primum et ipsum esse tamquam actus et substantia rei habens esse tamquam rei potentia receptiva hujus actus quod est esse.

[2] 1. p. q. 50. a. 1. ad 3: Licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum.

[3] Ibid. q. 4. a. 1. ad 3: Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens.

[4] Contr. gent. lib. II. cap. 54. Nro. 3.

ist es unmöglich der Sache nach mit dem Sein ein und dasselbe [1]. Dies allein, dass das Sein der Geschöpfe kein Wesensbestandtheil derselben sei, will die Bezeichnung des Seins als eines Accidens [2]. Dieses also ist es nicht in *dem* Sinn als könnte das Wesen auch ohne das Sein seinen Bestand haben, sondern eben dazu wird es ihm hinzugefügt (Accidens), damit es der *Grund* seines wirklichen Bestandes [3], der *Act* des Wesens sei [4]. Dieses also ist dabei nicht im Stand der blossen Möglichkeit gedacht. Denn dem Wesen in *diesem* Stand wird ja kein wirkliches Sein hinzugefügt. Damit aber das wirklich seiende Wesen, wovon hier offenbar der hl. Thomas spricht, als Empfänger des Seins, worauf der reale Unterschied von Dasein und Wesen beruht, gedacht werden könne, hiezu muss es keineswegs schon bevor ihm das Sein zu Theil wird, wirklichen Bestand haben; vielmehr setzt die Lehre, dass das Sein dem creatürlichen Wesen hinzugefügt werde und desshalb von ihm wirklich unterschieden sei, bloss voraus, dass das Wesen im Augenblick seiner Verwirklichung, wo es zum Sein gelangt, dafür *empfänglich* sei. Denn die Fähigkeit etwas zu empfangen beruht auf der Empfänglichkeit eines Dings dafür, nicht auf dem Sein desselben. Damit also etwas (das Wesen) ein Anderes in sich aufnehme (das Sein), hiezu genügt es, dass sein wirkliches Sein und sein Empfang desselben gleichzeitig seien. Das wirkliche Sein des Empfängers muss dem Empfang einer Sache nur dann vorangehen, wenn die zu empfangende Sache auch ihrerseits von dem Empfänger etwas empfangen soll, so gibt z. B. das

---

[1] Quodlib. 2. a. 4. ad 1: Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum, sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentiae animalis, unde est essentiale homini et de ratione ejus existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione nec est determinativum alicujus essentialium principiorum, sicut albedo accidit homini. Auf diese Weise eignet den creatürlichen Dingen das Sein. Denn der englische Lehrer sagt a. a. O. von der Natur der reinen Geister: Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse.

[2] Quodlib. 12. a. 5: Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis.

[3] Quodlib. 2. a. 3. ad 2: Esse est accidens non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae.

[4] De potent. quaest. 5. a. 4. ad 3: Esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens.

dem Subject inhärirende Accidens nicht nur diesem eine neue Bestimmtheit, sondern auch es selber findet in ihm seine Stütze. Hingegen ist bei dem Verhältniss des creatürlichen Wesens zum Sein die Empfänglichkeit ausschliesslich auf der Seite des Wesens, da es seinerseits dem Sein nichts mittheilt, sondern von ihm nur empfängt. Die Vorstellung, dass etwas durch ein von ihm Verschiedenes zum Sein gelange, liegt auch der thomistischen Auffassung der materia prima zu Grunde. Sie, die reine Potenz der Dinge, hat als solche aus sich selber kein Sein [1], sondern sie verdankt ihr Sein ausschliesslich ihrer forma, und diese ist desshalb ihr Act [2].

Nach dem Urtheil *Liberatore's,* der am tiefsten unter den neuern Jesuiten in den Geist des hl. Thomas eingedrungen ist, kann die thomistische Lehre von dem *realen* Unterschied zwischen creatürlichem Sein und Wesen nicht ohne Gefährdung der innern Einheit des thomistischen Lehrganzen aufgegeben werden, denn der englische Lehrer habe diese Lehre nicht bloss wiederholt eingeschärft, sondern auch davon zumal in seiner Gotteslehre einen principiellen Gebrauch gemacht, indem er seine Beweise für die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten vielfach daraus ableite [3]. Dass die dem hl. Thomas zugeschriebene Abhandlung De totius logicae Aristotelis summa (in der neuen Parmesaner Ausgabe opuscul. 44), die den Satz enthält: „In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res“ [4], von

---

[1] 1. p. q. 7. a. 2. ad 3: Materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum quam creatum.

[2] De potent. quaest. 4. a. 1: Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri.

[3] Institut. philosoph. Rom. 1861. pag. 284: Ad me autem quod pertinet, quamvis hactenus posteriori sententiae adhaeserim (der namentlich durch Suarez zu Ansehen gelangten Ansicht, dass der Unterschied zwischen Sein und Wesen kein realer sei), nunc tamen, re melius perpensa, in superiorem valde propendeo (womit die thomistische gemeint ist). Atque ad id moveor duplici potissimum ratione. Primum auctoritate S. Thomae; cujus doctrinae partes saltem praecipuae adeo connexae sunt inter se, ut si unam removeas, caeterae omnes vacillent. Quod autem haec sententia sit ex punctis non levis momenti doctrinae ejus, apparet tum quia S. Doctor ipsam saepissime inculcat, tum quia inde desumit plerumque argumenta ad perfectiones praesertim divinas demonstrandas. Altera ratio, quae me movet, est, quod argumentatio contraria Suaresii aequivocationes nonnullas continet, quae si distinguantur, vim retinere non videntur.

[4] Tractat. 2. De praedicamentis cap. 2.

der Kritik für unächt erklärt wird, beweist nicht, dass St. Thomas diese reale Unterscheidung zwischen dem wesentlichen Sein eines Dings und seinem wirklichen Sein nicht kenne. Denn ist etwa davon *nur* in jener unächten Schrift des hl. Thomas, in seinen ächten Werken aber nirgends die Rede? „Kein Lehrsatz," erinnert *Plassmann*, „kehrt öfter wieder bei Thomas, als der, dass in allen creatürlichen Dingen die Essenz verschieden ist von der Existenz, während in Gott allein die Essenz identisch ist mit der Existenz. Wie von Thomas selbst, so auch ist dieser Satz in der thomistischen Schule einstimmig immer gelehrt und mit einem solchen Eifer und Ernste festgehalten worden, dass man sofort sieht, es handle sich hier um einen Cardinalpunkt der Metaphysik" (Schule des hl. Thomas V. S. 284) [1]. Schon die bisher von uns aus solchen thomistischen Schriften, welche Niemand für unächt erklären wird, mitgetheilten Beweisstellen lassen darüber, ob wirklich „von einem esse essentiae und esse actualis existentiae beim hl. Thomas nirgends die Rede" sei, keinen Zweifel übrig. Man erinnere sich z. B. jener Stelle, wo er das Sein der wirklichen Dinge ein zweifaches in dem Sinne nennt, dass er dabei das Sein, wodurch etwas überhaupt *ist*, von dem, wodurch es ein so beschaffenes *Wesen* ist, ausdrücklich unterscheidet; hier ist doch offenbar von einem esse essentiae und esse actualis existentiae die Rede. Dazu wird an einer gleichfalls von uns angeführten Stelle das Sein der Dinge von ihrem Wesen als dessen actualitas unterschieden und damit deutlich genug als ein esse actualis existentiae im Unterschied von dem esse essentiae bezeichnet. Auch das Wesen der Dinge als solches oder das, wodurch etwas eine bestimmte Beschaffenheit hat, ist dem hl. Thomas ein Sein (das esse essentiae), und dieser Begriff ist daher ächt thomistisch [2].

Vom Wesen eines Dings kann in einem zweifachen Sinne die Rede sein. Bald bedeutet es das, wodurch etwas ein bestimmtes Wesen ist, wodurch der Mensch z. B. sich als solcher darstellt

---

[1] Et scito, bemerkt *Cajetan* zur Sache, quod ista quaestio est subtilissima et propria antiquis metaphysicis, a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo, sed in omni re essentiam identificari existentiae illius (Super 1. p. q. 3. a. 4).

[2] Sent. lib. III. dist. 6. quaest. 2. a. 2: Esse est in re et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est; quia per actus consueverunt significari eorum principia ut potentiae vel habitus . . . Ens enim subsistens est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est.

(quo est), bald versteht man darunter ein derartiges Wesen selber oder das, *was* ist (quod est). In jenem Betrachte ist das Wesen der Theil eines Ganzen, und dabei wird Alles, was nicht zur gemeinsamen Natur (z. B. zum *Begriffe* der Menschheit) gehört, von ihm ausgeschlossen, im zweiten Sinne aber wird das Wesen als ein bestimmtes Ganzes betrachtet, folglich kommt dabei die allgemeine Natur mit allen Zugaben, wodurch ihre *Verwirklichung* bedingt ist, in Betracht. Das Wort in diesem Sinn genommen sagt man von einem bestimmten Menschen, er sei ein menschliches Wesen, während man die erstere Bedeutung des Wortes im Sinn habend sagen muss, der Mensch sei *nicht* sein Wesen [1]. Denn das Wesen wird hier als Theil begriffen, und der Theil ist offenbar nicht das Ganze. Seine Wesensbeschaffenheit, obschon für sich selber ein Ganzes (die Menschheit), ist daher keineswegs mit *dem* Ganzen, dessen Wesen sie ausmacht (dem Menschen), ein und dasselbe, sondern dazu ist noch ausserdem ein bestimmter Träger des Wesens, welcher es in sich aufnimmt, erforderlich. Wodurch ich aber zu einem bestimmten Inhaber der menschlichen Natur oder zu *diesem* Menschen werde, macht mich nicht zum *Menschen,* dies bin ich vielmehr durch mein menschliches Wesen *als solches* [2].

---

[1] Ibid. lib. I. dist. 23. quaest. 1. a. 1: Natura vel essentia significatur dupliciter, scilicet ut pars secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis, sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic . . . ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent sine praecisione intelliguntur, sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Sortem esse essentiam quamdam, quandoque dicimus quod essentia Sortis non est Sortes, et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis, et quandoque quod est, ut significatur hoc nomine homo.

[2] De ente et essentia cap. 3: Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis. Humanitas enim significat id, unde homo est homo. Materia autem signata non est illud, unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet, quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia determinata vel signata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est, quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum, cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo immo oportet quod sit recepta in aliquo, quod est materia signata.

Von ihm indessen ist das *wirkliche* Sein des Menschen so gewiss verschieden, als der Begriff seines *Wesens* vollziehbar ist, auch ohne es als seiendes zu denken [1].

Ist nicht ausserdem die dem englischen Lehrer geläufige Vorstellung, dass sich das Sein der creatürlichen Dinge zu ihrem Wesen wie der Act zur Potenz verhalte (siehe die obigen Stellen), die unzweideutigste Anerkennung ihres realen Unterschiedes? [2] Und hievon wäre wirklich bei ihm „nirgends die Rede," obschon er, dass das creatürliche Sein ein dem creatürlichen Wesen mitgetheiltes und hiedurch von der göttlichen Seinsweise unterschieden sei, gerade daraus folgert, dass bei den geschaffenen Dingen ihr Wesen der Träger des Seins und sohin dieses Sein selber etwas von dem creatürlichen Wesen wirklich Verschiedenes sei? Gerade dieser reale Unterschied von Sein und Wesen in den Geschöpfen begründet nach der Lehre des hl. Thomas den unendlichen Abstand zwischen der Creatur und Gott, in welchem Wesen und Sein ein und dasselbe ist. Dabei erblickt St. Thomas hinwiederum in dem Verhältnisse des creatürlichen Wesens zu seinem Sein oder darin dass dieses der *Act* des Wesens ist, welches sich ihm gegenüber als Potenz verhält, eine Nachahmung des göttlichen Seins, welches reiner Act ist [3]. Endlich bezeichnet der hl. Thomas das Sein als eine Ergänzung der existirenden Substanz (ipsum autem esse est complementum substantiae existentis) [4], und dieses ist das Sein desshalb, weil dadurch das Wesen (die Substanz) verwirklicht oder existirend wird. Ist aber das Sein oder das esse actualis existentiae ein Complement der Wesenheit, so besteht offenbar zwischen beiden ein realer Unterschied, oder

---

[1] Ibid. cap. 5: Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligat de esse suo facto. Possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

[2] 1. p. q. 54. a. 3: In omni autem creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum.

[3] De spirit. creat. a. 1: Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam.

[4] Contr. gent. lib. II. cap. 53.

das Sein ist an sich betrachtet nicht ein und dasselbe wie das Wesen, weil sonst dieses unmöglich dadurch ergänzt werden könnte.

Das gegen eine reale Unterscheidung der Wesenheit und des Daseins geltend gemachte Bedenken, dass sie „nicht leicht vorstellbar gemacht werden kann," wird von *Liberatore* treffend erlediget. Die Schwierigkeit der Sache gibt er zu. Allein dass es schwer sei sich einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein „vorstellbar zu machen," dies sei in der That auch der einzige Grund, welchen man dagegen vorzubringen wisse, ein gründlicher Denker aber versage einer Ansicht unmöglich bloss desshalb seine Zustimmung, weil sie „nicht leicht vorstellbar gemacht werden könne." Zudem sei das fragliche Problem der Art, dass eine Lösung desselben, wodurch die Sache „leicht vorstellbar gemacht" würde, von vornherein als verdächtig erscheinen müsste. Denn es handle sich dabei um den einfachsten Begriff, um den Begriff des Seins, welcher eben seiner Einfachheit wegen dem Denken nothwendig die grössten Schwierigkeiten darbiete. Sind die aussergöttlichen Dinge — darum dreht sich die Frage — auch mit Rücksicht auf ihr wirkliches Sein aus Act und Potenz zusammengesetzt? Dass dem so sei, glaubt Liberatore desshalb annehmen zu müssen, weil dadurch die göttliche Einfachheit und sonach der theistische Gottesbegriff in ein helleres Licht trete [1].

In der That ist die thomistische Anschauung gerade durch das *theistische* Interesse geleitet. Eben weil in den Geschöpfen Sein und Wesen von einander verschieden sind, eben darum, meint St. *Thomas*, führe uns schon die blosse Betrachtung des creatürlichen Seins auf die Annahme einer Ursache desselben, welche sich von den Geschöpfen wesentlich unterscheidet. Denn da nichts seine eigene Ursache sein kann, so wird das Sein der Geschöpfe diesen von Aussen mitgetheilt. Alles aber, was einem

---

[1] Instit. phil. pag. 286: Denique obiter notamus mirum non esse, si tam difficilis conceptu sit hujusmodi compositio; nam est compositio sui generis, quae nullam comparationem retinet cum aliis compositionibus et respicit elementa maxime simplicia, nempe ad ipsam rationem entis, quae prima omnium est, pertinentia. Tota igitur quaestio reducitur ad hoc, num extra Deum admittenda sit necne quoad ipsum esse physice et realiter consideratum compositio ex actu et potentia. Ordo rerum et excessus simplicitatis, qui divinae naturae competit respectu entium creatorum, persuadere videntur partem affirmativam. Contra, pars negativa non aliud argumentum re vera habet, nisi magnam difficultatem, quam notio hujus compositionis praesefert. Sed difficultas intelligendi aliquid nunquam mihi visa est ratio sufficiens ad illud repudiandum.

Andern sein eigenes Sein verdankt, empfängt dieses schliesslich aus einer Quelle, welche das Sein selber ist [1]. So gewinnt der englische Lehrer aus der eigenen Seinsweise der aussergöttlichen Dinge (ihrer Zusammensetzung aus Wesen und Sein) den Begriff ihres *creatürlichen* Seins [2], und das göttliche Sein ist eben darum ein absolutes und unendliches Sein, weil es durch kein von ihm selber verschiedenes Wesen umschränkt, sondern das göttliche Wesen selber ist [3].

In den geschaffenen Dingen, hat man behauptet, seien Wesenheit und Dasein der Sache nach Eins, und ihr Unterschied beruhe bloss darauf, dass das Geschöpf aus sich kein Dasein habe, sondern nur ein Mögliches sei, welches das Dasein von einem Andern empfangen kann. Diese Theorie übersieht, dass das Geschöpf nur dann „aus sich kein Dasein hat," wenn in ihm Wesen und Sein von einander verschieden sind. Folgert sie also diesen Unterschied gerade *daraus*, dass „das Geschöpf aus sich kein Dasein hat," so bewegt sie sich in einem handgreiflichen Cirkel. Nach dem Urtheil des *Bañez* empfängt ein creatürliches Wesen das Sein nicht durch Mittheilung, sondern besitzt es aus sich selber, wenn es mit ihm der Sache nach (wie jene Theorie voraussetzt) ein und dasselbe ist. Das ist unschwer einzusehen, denn was der Sache nach mit einem Andern ein und dasselbe ist, steht dadurch mit ihm *aus sich selber* in einem nothwendigen, innern

---

[1] De ente et essentia cap. 5: Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut visibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei. Dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res se ipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse.

[2] 1. p. q. 3. a. 4: Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.

[3] Ibid. q. 7. a. 1: Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipsum sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Zusammenhang [1]. Ist es doch jedem Ding wesentlich, erinnert *Johannes a St. Thoma*, es selber zu sein. Das creatürliche Wesen hat daher sein Dasein, vorausgesetzt dass es damit der Sache nach ein und dasselbe ist, nothwendig aus sich, weil es ihm dann wesentlich zukommt [2].

Dagegen ist erinnert worden, das creatürliche Dasein sei desshalb ein beschränktes, weil es nichts als die Verwirklichung eines Möglichen ist, das seiner Natur nach beschränkt, weil Wesen dieser oder jener Art ist; es habe also diese Beschränkung allerdings durch die Wesenheit, aber nicht weil diese eine von ihm verschiedene Realität wäre, die es wie eine Form umschränke, sondern weil sie seine innerste Beschaffenheit, seine Bestimmtheit ist. Damit ist die Beschränktheit des creatürlichen Seins zwar behauptet, aber nicht bewiesen. Denn das Sein bedeutet seinem Begriffe nach Wirklichkeit und ist daher *als solches* die Negation seiner Beschränkung, mit welcher immer ein Nichtsein oder eine Unempfänglichkeit für das Sein verbunden ist. So wenig also, als durch sich selber, kann das Sein durch die Wesenheit gerade insoweit beschränkt werden, als sie *seine* Bestimmtheit ist, eine Bestimmtheit des Seins als solchen. Auch *Suarez* hat dies gefühlt. Um daher zu zeigen, wesshalb das creatürliche Sein, obschon mit dem creatürlichen Wesen ein und dasselbe, dennoch ein beschränktes sei, verweist er einfach auf Gott, der das Sein so hervorgebracht habe, dass es ein beschränktes sei [3]. Diese Methode zer-

---

[1] Schol. Comment. in prim. part. D. Thom. quaest. 3. a. 4. dub. 2. Venet. 1585. pag. 159: Non poterit afferri instantia quod aliquis actus realis sit idem realiter et formaliter cum aliqua re, et quod non sit illi intrinsecus et conveniat illi per se. Item probatur ratione. Quoniam si ratio formalis unius rei est formaliter eadem cum ratione formali alterius, impossibile est quod illae res non habeant intrinsecam connexionem et per se.

[2] Curs. theol. in prim. part. D. Thom. disp. 4. a. 3. Lugdun. 1663. tom. I. pag. 97: Omnis identificatio connexionem aliquam postulat per se et essentialiter cum illo, cum quo identificatur; nihil enim potest sibi ipsi contingenter et accidentaliter convenire.

[3] Metaph. disp. 31. sect. 13: Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum, uno modo quod sit irreceptum tam in aliquo quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum, ut per se constat, et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens et non participatum, sed potius fons totius esse participati... Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse irreceptum, nego tamen inde sequi, quod sit illimitatum ac infinitum . . . Sed instabatur: Quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur, quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno verbo sufficienter

haut den Knoten, ohne ihn zu lösen. Der englische Lehrer dagegen findet den tiefern Grund, warum das creatürliche Sein ein beschränktes ist, innerhalb dieses Seins selber. Denn das Mass der Theilnahme eines jeden Dings an dem Sein ist nach thomistischer Lehre seine Wesensform [1]. Diese aber ist die Ursache, wesshalb das creatürliche Sein ein beschränktes ist, offenbar nur dann, wenn sie selber von ihm verschieden ist. Wenn die Gegner des realen Unterschiedes von creatürlichem Sein und Wesen die Creatürlichkeit dieses Seins oder seine Beschränktheit nur dadurch, dass sie dabei den Schöpfungsbegriff *voraussetzen*, folglich nur mittelst einer petitio principii zu begreifen wissen; so macht dazu *Johannes a St. Thoma* die richtige Bemerkung, dass vom Standpunkt *dieser* Auffassung aus die Beschränktheit des creatürlichen Seins, welche dabei ausschliesslich aus seiner Abhängigkeit von Gott abgeleitet wird, einen schlechthin äusserlichen Grund hätte, nicht aber in dem Begriffe dieses Seins selber als eines *creatürlichen* läge. Denn das Wesen als solches ist seinem Begriffe nach (die Idee des Menschen) eine ewige Wahrheit, und als solches steht es nicht in jenem Abhängigkeitsverhältniss zu Gott, auf welchem allein die Beschränktheit seines wirklichen Seins beruhen soll. Wenn aber demgemäss dieses Abhängigkeitsverhältniss der geschaffenen Dinge von Gott ein bloss äusserliches ist, und nicht in ihrem Wesen selber seinen Grund hat, so genügt es dem Zwecke, um desswillen man darauf verweist, offenbar nicht, denn damit das creatürliche Wesen im Unterschied von seinem Sein ein bloss mögliches sei, muss dieser Unterschied von Dasein und Wesen in den Dingen selber wenigstens seinen *Grund* haben. Um ihn aber darin zu finden, darf man nicht ihr

---

responderi posset, se ipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a se ipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem, extrinsece vero limitari a Deo vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi et non majorem, velut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem et non majorem.

[1] De angelorum natura (ed. Parm. opusc. 14) cap. 8: Ea, quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum, qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscujusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum.

Wesen *als solches* betrachten, sondern man muss dazu noch etwas Anderes hinzunehmen, ein dem creatürlichen Wesen erst mitgetheiltes, von ihm selber der Sache nach verschiedenes Element (das Sein). Was mit dem creatürlichen Wesen bei seiner Verwirklichung oder bei der Aufnahme des Seins durch dasselbe unter dem Einfluss Gottes, welcher ihm das Sein mittheilt, vor sich geht, und was darin so lange dauert, als das Wesen ein wirkliches ist, d. h. das *Sein* der Dinge selber, — dies ist der ihnen immanente Grund ihrer Abhängigkeit von Gott [1]. Nach thomistischer Lehre ist aber dieser göttliche Einfluss gerade dadurch ein *schöpferischer,* dass er den Dingen ihr *Sein als solches,* abgesehen von seiner *wesentlichen* Bestimmtheit, mittheilt [2], und ihre Hervorbringung ist gerade insofern schlechthin voraussetzungslos oder eine Schöpfung aus Nichts als ihre Wirkung das Sein unter diesem allgemeinsten, von jeder Voraussetzung absehenden Gesichtspunkte ist [3]. *Cajetan* hat sohin mit Recht darauf hingewiesen, dass dem thomistischen Schöpfungsbegriff die reale Unterscheidung des creatürlichen Seins von der Wesenheit der Geschöpfe zu Grund liege [4]. Auch *Hugo* von *St. Victor* begreift ihr Sein

---

[1] Curs. theol. in prim. part. D. Thom. disp. 4. a. 3. t. I. pag. 101: Respondetur non sufficere dependentiam, ut puta relatio est sine fundamento talis dependentiae. Fundamentum autem non potest esse alia relatio et sic in infinitum, sed deveniendum est ad aliquod absolutum, quod sit fundamentum. Hoc autem non potest esse ipsa essentia, ut praecise dicit praedicata quidditativa et essentiales connexiones, haec enim sunt aeternae veritatis, id est necessariae nec tamen ab aeterno fundant illam dependentiam ab agente aut existentiam. Oportet ergo fundari hanc dependentiam in ipsa essentia seu natura ut immutatur et patitur ab agente non solum in fieri, sed etiam in facto esse, quia semper perseverat illa dependentia et consequenter fundamentum ejus, et talis immutatio intrinseca conveniens in facto esse ipsi essentiae vocatur existentia.

[2] 1. p. q. 45. a. 5: Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.

[3] Ibid. a. 1: Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis . . . Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

[4] Super 1. p. q. 44. a. 1: Auctor tractans de creatione hic subtilissima arte usus est, processit namque ex vere propriis. Creare enim cum nihil aliud sit quam facere quod res sint et non includat quod sint tales vel tales; idem est quaerere creatorem entium omnium et causam effectivam omnium in quantum entia.

gerade desshalb als ein creatürliches, weil es etwas Anderes als ihr Wesen ist [1]. Ein mit seinem Sein identisches Wesen ist nothwendig unvergänglich, weil nichts von sich selber getrennt werden kann [2].

Die Annahme, dass nach thomistischer Lehre die Unterscheidung von Wesen und Sein „eine solche sei, wie zwischen Theilen eines Dinges besteht, die, wenngleich in wechselseitiger Abhängigkeit, doch jeder sein eigenes Sein haben," steht mit den bestimmtesten Erklärungen des hl. *Thomas* in Widerspruch. Das Sein, lehrt St. Thomas, verhält sich nicht zu dem Seienden wie etwas, das „sein eigenes Sein" hat, sondern vielmehr das Seiende selber erlangt dadurch das Sein [3]. Auch die Seele ist im lebendigen Körper, dessen Act sie ist, miteingeschlossen, und Licht und Wärme, welche die Ursache der Beleuchtung und Erwärmung eines Gegenstandes sind, sind dabei von ihm selber nicht getrennt, sondern gerade umgekehrt, weil er durch sie hell und warm ist, folglich wegen ihrer Vereinigung oder Gemeinschaft mit ihm, sind sie die Ursache dieser Eigenschaften desselben [4]. Aehnlich ist nach der Lehre *Cajetan's* das creatürliche Sein die durch ein creatürliches Wesen beschränkte Wirklichkeit desselben (actualitas quidditatis contracta per illam) [5]. Hat indessen das creatürliche Wesen unabhängig von dem Dasein, welches im Augenblick seiner Verwirklichung von ihm aufgenommen wird, kein eigenes Sein, und ist es ebenso wenig in diesem Augenblick ein bloss mögliches (siehe oben), sind dann Wesen und Sein wirklich unterschieden?

Das creatürliche Wesen — antwortet *Johannes a St. Thoma* —

---

[1] Erudit. didasc. lib. I. cap. 7. Mogunt. 1617. tom. III. pag. 3: In primo ordine id constituimus cui non est aliud esse et id quod est, id est cujus causa et effectus diversa non sunt, quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet, ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero, cui aliud est esse et id quod est, id est quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit, ut esse inciperet, natura est, quae mundum continet omnem.

[2] Erudit. theolog. lib. VII. cap. 17. pag. 35: Nulla res a semetipsa dividi aut separari potest. Cui igitur idem est esse et id quod est, necessario semper est, quia a semetipso separari nihil potest.

[3] De verit. quaest. 21. a. 5. ad 8: Esse rei dicitur ens non quia ejus sit aliquid aliud esse, sed quia per hoc esse res esse dicitur.

[4] 1. p. q. 76. a. 4. ad 1: In eo, cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi et lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis et caet., quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens.

[5] Super 1. p. q. 44. a. 1.

ist zwar eine von dem Sein, durch dessen Mittheilung es verwirklicht wird, verschiedene, aber keine davon getrennte Realität, und eben desshalb besteht es nicht seinem Sein voraus, wiewohl der Sache nach von ihm verschieden. Wer nämlich eine Sache für sich allein und abgesehen von einer andern betrachtet, der will damit nicht diese von ihr trennen. Betrachtet man also das creatürliche Wesen als eine von seinem Sein verschiedene Realität, so wird ihm damit kein „eigenes Sein" zugeschrieben, sondern man fasst es dabei bloss gerade mit Rücksicht auf das, was es an sich ist, d. h. *als solches* in's Auge. Unter diesem Gesichtspunkte aber ist es etwas, welchem das Sein mitgetheilt wird, und eben desshalb, oder weil das Wesen nur durch Aufnahme eines ihm Mitgetheilten, folglich durch seine Verbindung mit etwas von ihm selber Verschiedenen, zur Wirklichkeit gelangt, ist es auch in seiner Verwirklichung von seinem Sein als ihrer Ursache verschieden. Man kann in dieser Hinsicht das Verhältniss des creatürlichen Wesens zu seinem Sein mit dem Verhältniss der materia zu ihrer forma vergleichen. Die materia, obschon unabhängig von ihrer forma kein „eigenes Sein" besitzend, ist dennoch eine davon verschiedene Realität [1]. Wegen dieser innigen Verbindung des Wesens mit dem Sein werden beide zugleich hervorgebracht, das Sein folglich nicht für sich allein, sondern vielmehr in seiner specifischen Bestimmtheit durch ein Wesen und dieses hinwiederum in seiner Verwirklichung durch das Sein [2].

---

[1] Curs. Theol. in prim. part. D. Thom. disp. 4. a. 3. pag. 101: Existentia est id, quo res ponitur extra nihil et extra causas. Et cum infertur quod antecedenter ad existentiam est nihil nec potest reali distinctione distingui; respondetur, quod si τὸ antecedenter sumatur praecisive et abstractive, separando scilicet existentiam, fatemur quod essentia manet nihil et non est extremum distinctionis realis, sicut nec Petrus a Paulo possibili distinguitur realiter. Si vero τὸ antecedenter sumatur non separative et praecisive, sed solum secundum se, ita quod essentia sumatur pro re subjecta existentiae, non reduplicando existentiam, sed specificando receptionem illius, sic distinguitur existentia ab essentia tamquam duae realitates a parte rei inventae sub eadem existentia, quae actuat essentiam et reddit illam existentem non a se, sed per receptionem existentiae. Itaque ad distinctionem realem inter existentiam et essentiam non requiritur quod consideretur essentia ut separata et remota ab existentia, sed sub illa, sicut materia antecedenter ad omnem formam naturaliter non existit neque est aliquid, et tamen ex sua natura est entitas realiter distincta a forma.

[2] Ibid. pag. 102: Ad terminandam generationem non requiritur quod seorsum essentia terminet et seorsum existentia, sed essentia terminat generationem ut subjecta existentiae. Nam existentia non est res producta ut quod, sed est id quo essentia redditur producta et posita extra causas in facto esse. Unde essentia non terminat generationem nisi in quantum subjicitur existentiae.

Die Anklage, dass nach thomistischer Lehre das Sein aus dem creatürlichen Wesen hervorgehe, was ehedem *Arriaga* [1] und in unsern Tagen *Günther* behauptet hat, entspringt aus einer irrigen Vorstellung von dem Einfluss der Wesenheit der Dinge (ihrer forma) auf das Sein derselben. In einem gewissen Sinne allerdings, bemerkt der Commentator der philosophischen Summe, *Sylvester* von *Ferrara*, könne man sagen, dass das creatürliche Wesen die Ursache seines Seins sei, seine *formale* nämlich, welche ihm seine Bestimmtheit gibt, nicht aber ist die Wesenheit die bewirkende Ursache ihres Seins oder ihrer Verwirklichung [2]. Dies also, *dass* ein Ding sei, verdankt es einer von ihm verschiedenen Ursache, und seine eigene Wesensform bewirkt bloss, dass es *dieses* sei [3]. In der That lehrt der hl. *Thomas* ganz ausdrücklich, dass die Dinge durch ihre forma substantialis schlechthin das Sein empfangen [4]. Das Sein ist zwar nicht ihre forma selber, aber *mittelst* derselben erlangen sie es [5]. Insofern also, als die forma dem durch das Sein verwirklichten Wesen seine letzte Vollendung gibt, ist sie selber das Princip des Seins [6], oder sie macht das Wesen dafür empfänglich, wie *Bañez* die Sache auffasst [7]. Das aus materia und forma bestehende Wesen der Dinge (ihre phy-

---

[1] Cursus philosoph. Metaph. disp. 2. sect. 3. Lugdun. 1653. pag. 604: Cum in vestra sententia (er meint die thomistische) existentia saltem producatur materialiter ab essentia, fit necessario, ut actio, qua producitur existentia, debeat oriri ab essentia; quod si aliunde ea actio est eadem cum ea, qua ipsa essentia producitur, sequetur rursus, essentiam esse causam actionis primo productivae sui ipsius et consequenter esse causam sui.

[2] Lib. I. cap. 22. Paris 1641. pag. 76: Et per suum esse dicitur res esse et per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse tamquam per principium et causam formalem ipsius actualitatis essendi, ubi esse a re distinguitur; per ipsum autem esse dicitur esse tamquam per ultimam actualitatem essendi, quae nullum alium exspectat actum.

[3] Ibid. lib. II. cap. 55. pag. 444: Esse convenit formae per aliud effective; huic autem non repugnat, quod conveniat sibi per se formaliter.

[4] 1. p. q. 76. a. 4: Forma autem substantialis dat esse simpliciter.

[5] De angelorum natura (opusc. 14) cap. 8: Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam.

[6] Contr. gent. lib. II. cap. 54. Nro. 3: Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus; per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse.

[7] Schol. comment. in prim. part. D. Th. q. 3. a. 4. dub. 4. pag. 171.

sische Zusammensetzung) bildet zugleich das eine Glied eines andern Compositums, des metaphysischen aus Sein und Wesen, wobei sich das letztere potentiell verhält. Sein und Wesen sind aber nicht zwei integrirende Bestandtheile eines Ganzen; vielmehr setzt das Sein das Ganze, welches dadurch verwirklicht wird, seiner wesentlichen Integrität nach voraus und gibt ihm bloss seinen letzten innern Abschluss, dessen es, weil aus dem Nichts gezogen, bedürftig ist, damit es ein wirkliches sei [1]. Allein obschon kein Theil des creatürlichen Wesens, ist dennoch das Sein, weil der erste Grund seines Bestandes, ein ihm schlechthin Innerliches [2]. In jedem Wesen, das für sich zu sein (nicht in einem Andern) fähig ist, oder in jeder Substanz ist eine Beziehung auf das Sein nothwendig miteingeschlossen; denn der Begriff der Substanz bedeutet eben die Empfänglichkeit für die vollkommenste Seinsweise (das Fürsichsein) [3], und die Erfüllung dieser Empfänglichkeit ist ihr wirkliches Sein (prima actualitas complens et terminans modum intrinsecum substantiae) [4]. Diese Empfänglichkeit aber haben die Dinge, wie auch *Cajetan* bemerkt, durch ihre forma, welche den Träger des Seins zum Abschluss bringt [5].

---

[1] Ibid. dub. 2. pag. 161: Neque est inconveniens quod in rebus materialibus sit una compositio physica ex materia et forma et altera metaphysica ex esse et essentia. Neque inde sequitur quod ipsum compositum sit unum per accidens. Quoniam tota compositio physica ex materia et forma habet se ut potentia in altera compositione metaphysica ex esse et essentia, quoniam ipsum esse actuat totam substantiam compositam ex materia et forma. Caeterum est maxima differentia inter has duas compositiones, quia prior compositio est ex partibus intrinsecis et essentialibus, altera vero compositio est ex tota essentia et actu ab intrinseco superveniente tamquam termino complente dependentiam totius essentiae creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiae, sed recipitur in essentia.

[2] Ibid. dub. 1. pag. 155: Existentia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil, ergo debet esse intima rei, alias non intelligibile est, quomodo res sit extra nihil per aliquam rationem, quae sit extra rem.

[3] L. c.: Substantia intelligitur in quantum ens, hoc est in quantum habet vel apta est habere esse per se, hoc est non in alio, ergo intelligi non potest nisi cum intrinseco ordine ad ipsum esse, quod quamvis non sit quidditas substantiae, quae propterea dicitur creata, est tamen id, ratione cujus substantia intelligitur ens per se.

[4] Ibid. pag. 156.

[5] Super libr. de ente et essentia cap. 5. quaest. 9: Forma enim hominis, quae ejus materiam informat, causando totum compositum complet proprium receptivum ipsius existentiae.

Dritte Beilage.

Die menschliche Empfänglichkeit für das Göttliche.

Die Frage über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die persönliche Vereinigung mit Gott steht in nächster Beziehung zu dem christologischen Dogma, und eine wissenschaftliche Darstellung des letztern darf ihr sohin nicht aus dem Wege gehen. Eine zeitgemässe Behandlung dieser Frage aber bedingt nothwendig eine Berücksichtigung der in jüngster Zeit in Deutschland innerhalb der katholischen Theologie über das *Verhältniss der Natur zur Gnade* gepflogenen Verhandlungen. Ausser dem christologischen Interesse, welches uns zu dieser Untersuchung auffordert, dürfte sich daraus recht deutlich die Einsicht gewinnen lassen, dass die Lehre des hl. *Thomas* gerade dazu ganz geeignet sei, um über die theologischen Streitfragen der Gegenwart die nothwendige Orientirung zu bieten.

1. Ob der Mensch die übernatürliche Güte mittelst seiner natürlichen erlange.

Die theologische Schule, welche diese Frage bejaht, geht dabei von der Voraussetzung aus, die natürliche Güte des Menschen bestehe in seiner natürlichen *Neigung zur Tugend*, und diese Neigung ist hier „das Mittlere zwischen den beiden Aeussersten, nämlich der menschlichen Natur an und für sich und ihrem Gnadenstand"; hiedurch „bildet diese natürliche Neigung des Menschen zur Tugend den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für seine Versehung mit der Gnade, und sie ist gleichsam die Handhabe, mit der er sie ergreift."

Schon die Voraussetzung dieser Auffassung widerstreitet dem englischen Lehrer. Ihm nämlich ist die natürliche Neigung des Menschen zur Tugend kein „Mittleres" zwischen Natur und Gnade, sondern die wesentliche Mitgift der menschlichen *Natur als solcher.* Um zu beweisen, dass St. Thomas das Gegentheil lehre, verweist man uns auf zwei Aeusserungen desselben. Die Berufung ist keine

glückliche. Gleich die erste der angezogenen Stellen (1. 2. q. 63. a. 1) sagt das gerade Gegentheil von dem, was man zu Gunsten jener Theorie darin gefunden hat. Der hl. Thomas nämlich erklärt daselbst das dem Willen einwohnende „natürliche Verlangen nach dem Guten der Vernunft" und die auf der natürlichen Erkennbarkeit der philosophischen und praktischen Grundwahrheiten beruhende „Anfangsstufe und Pflanzschule der Tugend" für eine Mitgift der menschlichen *Natur als solcher.*

Diejenigen, welche in der naturlichen Neigung des Menschen zur Tugend ein „Mittleres" zwischen Natur und Gnade sehen, bezeichnen diese Neigung oder die natürliche Güte des Menschen, um sie dadurch von der Natur als solcher zu unterscheiden, als eine *persönliche* Eigenschaft der einzelnen Menschen. Allein gerade gegen *diese* Auffassung seiner Lehre hat sich St. Thomas auf's bestimmteste verwahrt. Auf zweifache Weise, lehrt er, ist etwas dem Menschen natürlich, dabei nämlich kommt entweder seine *Natur* als solche in Betracht oder seine *Persönlichkeit,* wodurch er ein bestimmtes Einzelwesen ist. Die *specifische* Beschaffenheit des Menschen oder die Eigenthümlichkeit seiner Natur beruht auf seiner vernünftigen Seele als seiner forma, ein bestimmtes Einzelwesen aber (Person) ist er durch ihre Verbindung mit einem bestimmten Körper. Eine *persönliche* Eigenschaft des einzelnen Menschen ist sonach nur eine solche Neigung seines Willens, die aus der besondern Beschaffenheit seines *Körpers* entspringt. Der ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas gemäss ist aber eine natürliche Neigung zur Tugend dem Vernunftwesen *als solchem* eigen und folglich ist sie eine specifische Eigenschaft und *keine persönliche* [1].

---

[1] L. c.: Oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter; uno modo ex natura speciei, alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem; secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui

Nicht erfolgreicher ist die Berufung auf die andere Stelle des hl. Thomas. Er spricht daselbst von einem dreifachen Gut der menschlichen Natur und bezeichnet als solches zunächst die Kräfte und Eigenschaften, welche die elementaren Bestandtheile der menschlichen Natur bilden, sodann die dem Menschen natürliche Neigung zur Tugend und drittens die Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit (1. 2. q. 85. a. 1). Das zweite Gut der menschlichen Natur oder die natürliche Neigung des Menschen zur Tugend ist ihm aber offenbar *keine persönliche* Eigenschaft desselben, denn er verweist dabei auf die kaum von uns erläuterte Stelle und bemerkt ausdrücklich, es sei damit ganz dasselbe wie dort gemeint, folglich ein Gut der Natur *als solcher.* Dass nach thomistischer Lehre das zweite Gut der Natur oder die natürliche Neigung zur Tugend durch die Sünde gemindert, dadurch aber nicht die Natur *als solche* verändert wird, beweist dagegen nichts. Denn die Natur hat zwar als solche — so hat der hl. Thomas selber diesen Einwurf gelöst — eine Neigung zur Tugend, da indessen ihr Gegenstand eine mit Freiheit vollbrachte That ist, und weil desshalb die Natur als solche dabei *vorausgesetzt* wird, so bleibt diese selber durch die Sünde unverändert, obschon in Folge davon ihre Neigung auf einen andern *Gegenstand* geht. Weil sie nämlich *nur* insofern oder allein mit Rücksicht auf ihren Gegenstand dadurch verändert wird, desshalb wird durch *ihre* Veränderung die Natur selber nicht berührt; denn als solche geht die Natur dem Gegenstand, dem gegenüber ihr Verhältniss dadurch ein anderes wird, voran, und diese Veränderung bleibt daher, obschon dadurch ihr Streben eine neue Richtung gewinnt, auf sie *als solche* ohne Einfluss [1].

Die weitere Lehre des hl. Thomas, dass die natürliche Neigung des Menschen zur Tugend durch fortgesetztes Sündigen zwar bis in's Unendliche geschwächt, dennoch aber nicht vollständig ausgetilgt werden könne, ist ein neuer Beweis dafür, dass nach der Ansicht des englischen Lehrers jene Neigung eine Mitgift der Natur als solcher und keine (persönliche) Zuthat des freien Wil-

---

sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt.

[1] Ibid. ad 2: Natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte, qua ordinatur ad terminum.

lens ist. Denn jene Neigung kann nur desshalb nicht ausgetilgt werden, weil ihre Verminderung durch die Sünde keine andere Wirkung hat, als dass dadurch dem Menschen die Erreichung ihres Zielpunktes (die Ausübung der Tugend) erschwert wird; sie kann sohin dem Menschen diesen Zielpunkt sogar ganz unerreichbar machen, dennoch bleibt dabei die *Natur* selber — unversehrt [1]. Dies Gut, worin das Subject der Sünde besteht, wird dadurch nicht gemindert [2]. Ist also die menschliche Natur selber dieses Gut, so empfängt sie ihre Güte nicht erst durch ihre Neigung, welche durch die Sünde gemindert wird. Ihre Güte also fällt nicht in eine andere Kategorie als sie selber. Denn die Potenz entspricht immer ihrem Act, folglich ist die Natur, wozu sich die gute Neigung als ihr Act verhält, nothwendig an sich selber gut [3]. Die Neigung eines Wesens entspringt ja gerade aus seiner forma, wodurch es z. B. ein Mensch ist, folglich entspringt die natürliche Neigung des Menschen zur Tugend aus seiner Natur *als solcher;* denn allein auf das seiner Natur Gemässe geht seine natürliche Neigung [4].

Diese natürliche Neigung des Menschen zur Tugend ist nach der Ansicht des hl. Thomas kein „*unmittelbares* Aufgelegt-(Gewillt-)sein zum (actuellen) Wollen und Thun des Guten“; denn die Ansicht, dass die moralischen Tugenden (das „unmittelbare

---

[1] Ibid. a. 2: Praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo; fundatur enim sicut in radice in natura rationali et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio, uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis.

[2] 1. p. q. 48. a. 4: Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali.

[3] Contr. gent. lib. III. cap. 12: Malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum; oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem inquantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum.

[4] 1. p. q. 5. a. 5: Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem aut ad actionem aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque inquantum est actu, agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam.

Gewilltsein zum actuellen Wollen des Guten" [1]) dem Menschen von Natur aus inwohnen und durch äussere Einflüsse bloss „entwickelt" werden, ist nach dem Urtheil des englischen Lehrers ein Ableger der platonischen Lehre von den eingeborenen Ideen [2]. Dagegen ist dem hl. Thomas die natürliche Anlage des Menschen zum Guten eine Eigenschaft seiner Vermögen *als solcher* [3], die an sich auf das dem Menschen natürliche Gut geordnet sind [4]. Man kann im Menschen ein dreifaches Subject der Tugend unterscheiden, den Verstand, den Willen und die Begierlichkeit, die alle theils dafür *bloss* empfänglich (das passive Vermögen der Tugend) theils auf ihre Weise ihr bewirkendes Princip sind. Dieses ist der Wille z. B. durch seine Richtung auf das Endziel. Weil er nämlich bei seinem ganzen Wollen, mittelbar wenigstens, stets nach seinem Endziel strebt, so ist seine Richtung auf dasselbe das bewirkende Princip der durch das fortgesetzte Streben danach in ihm hervorgebrachten Güte. Diese Tugendkeime aber — dies vergisst der hl. Thomas niemals zu betonen — sind eine Mitgift der *Natur* als solcher (omnes praedictae inchoationes virtutum consequentur naturam speciei humanae, unde et omnibus sunt communes) [5]. Nicht schon als blosses persönliches *Vernunft*wesen hat

---

[1] Ibid. q. 58. a. 1: Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum . . . Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum.

[2] Ibid. q. 63. a. 1: Circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima, sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et haec fuit opinio Platonicorum.

[3] Ibid. q. 51. a. 1: In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.

[4] Sent. lib. III. dist. 33. quaest. 1. a. 2. solut. 3: Seminaria virtutum, quae sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale.

[5] Dasselbe hat seiner Zeit auch St. *Maximus* gegen die Monotheleten geltend gemacht. Auch ihm sind die Tugenden etwas Physisches, und die grosse Verschiedenheit der einzelnen Menschen von einander in geistig sittlicher Beziehung kommt bloss daher, dass die Einen sorgfältiger als die Andern ihr natürliches Vermögen der Sittlichkeit (die physische Basis derselben) durch fortgesetzte Uebung zu entwickeln bestrebt sind sowie die Hindernisse zu beseitigen, die seine Bethätigung erschweren oder ganz unmöglich machen (disput. cum Pyrrho op. t. II. pag. 172).

der Einzelne eine besondere Empfänglichkeit für die Tugend; diese ist vielmehr eine Wirkung theils bekanntlich seiner Körperbeschaffenheit, welche dem Willen eine bestimmte Tugendübung erleichtern oder erschweren kann, theils anderer Umstände. Der hiedurch erzeugten *Neigung* aber darf der Wille nur insoweit folgen, als ihm das Urtheil der Vernunft gestattet, sonst wird er dadurch häufig zur *Sünde* verleitet [1].

Auch der freie Wille ist eine Natur, und desshalb eignet ihm (wie jeder andern von Gott geschaffenen Natur) eine natürliche *Neigung* zum Guten. Darin besteht nun allerdings nicht seine *moralische* Güte, weil er sich nicht mit *Freiheit* dazu bestimmt. Das Moralische hat aber im Physischen seine *Grundlage,* und demgemäss entspringt die Freiheitsthätigkeit des Willens, wodurch er sich mit dem obersten Sittengesetz in Einklang setzt, und wodurch er sohin moralisch gut ist aus der ihm wesentlichen und daher nothwendigen Neigung zum Guten, die seiner *Natur* als solcher zukommt [2]. Wie dies möglich sei, oder wie eine *nothwendige* Neigung unseres Willens die Wurzel seiner Freiheit und die Ursache davon sein könne, dass er sich überhaupt zu seiner Thätigkeit selber zu bestimmen vermöge [3], — habe ich an einem andern Orte eingehend dargelegt (Neue Untersuchungen S. 101 ff.).

---

[1] De virtut. in comm. a. 8: Est autem aliqua inchoatio virtutis quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione (vel coelesti impressione) inclinatur ad actum alicujus virtutis; et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio, non tamen est virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis; unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret.

[2] De verit. quaest. 22. a. 5: Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem non ex necessitate, quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

[3] Ibid. a. 6: Quia omne mobile reducitur ad immobile et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea, ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus.

Gott ist aber nicht bloss das höchste Gut und sohin nicht bloss der Zielpunkt (wenigstens mittelbar) alles creatürlichen Wollens, sondern auch seine bewirkende Ursache [1]. Dies darf man nicht übersehen, wenn man sich die Frage stellt, ob die natürliche Güte des Menschen in einer *Neigung* zum Guten bestehe. Nicht allein durch ihre Richtung auf Gott macht sie die moralische Güte des Menschen aus, sondern noch viel mehr dadurch, dasss sie (die natürliche Neigung des Menschen zur Tugend) durch Gott selber in ihn gelegt ist. Ich sage: noch viel mehr; denn der Wille strebt allein nach dem seinem Triebe Gemässen (St. Thomas), und sohin bedingt die Güte, die unser Wille durch seine Richtung auf Gott erhält, damit er überhaupt diese Richtung nehme, eine andere davon unabhängige Güte desselben, welche die Ursache davon ist, dass die Neigung zum Guten der Natur des Menschen entspreche; dies ist seine natürliche Verwandtschaft mit Gott, und auf Grund derselben ist die vernünftige Creatur nicht allein fähig nach Gott zu streben, sondern auch für den Besitz desselben empfänglich [2]. Der vernünftige Geist allein ist ein Abbild des Alles bewegenden Waltens Gottes, durch sein Vermögen nämlich sich selber zum Handeln zu bestimmen und seiner Neigung zu folgen oder nicht [3]. Hierin liegt ein weiterer Beweis dafür, dass die auszeichnende

---

[1] Ibid. a. 2: Secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem ejus. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite.

[2] Ibid. ad 5: Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

[3] Ibid. a. 4: Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare . . . Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa.

Güte des Vernunftwesens nicht in einer Neigung oder Richtung seines Willens bestehe; sondern sie besteht vielmehr darin, dass der Mensch diese Neigung in der Hand hat, so dass es von ihm abhängt, ob er sich dadurch zum Wollen eines bestimmten Einzelgutes bewegen lasse oder nicht. Dies Vermögen aber ist eine Mitgift seiner vernünftigen *Natur* als solcher.

Obschon auch der Mensch gleich den ungeistigen Wesen bei seiner Thätigkeit unter dem Einfluss einer aus seinem Thätigkeits*princip* entspringenden *Neigung* steht, so erzeugt doch diese Neigung *keine Nothwendigkeit* in einer bestimmten Richtung zu handeln, weil das Princip, woraus sie entspringt, ein geistiges ist. Desshalb nämlich ist ihr Einfluss auf den Willen, wodurch sie ihn antreibt, ein bestimmtes Einzelgut zu wollen, durch ein geistiges Bild davon vermittelt, welches seinen Gegenstand nach der Weise der Ideen unter dem Gesichtspunkte der *Allgemeinheit* darstellt, und eben darum strebt der Wille nach keinem von ihnen mit Nothwendigkeit. Weil nämlich die *Idee,* mittelst welcher sie ihm vorschweben, ihren Wesensgehalt in seiner *Allgemeinheit* darstellt, desshalb wird sie durch kein *concretes* Einzelgut vollständig erreicht; keines also zieht dergestalt den Willen an, dass seine darauf gerichtete Neigung allein durch den Besitz desselben und ausserdem in keiner Weise befriediget werden könnte [1].

Wenn diese Güte des Menschen, welche wir soeben betrachtet haben, der Grund davon ist, dass er unter dem Einfluss seiner Neigung zum Guten mit Freiheit handle, so ist sie selber von dieser Neigung unabhängig. Ist aber die Thätigkeit des Menschen unter dem Einfluss der Neigung, welche ihn dazu antreibt, desshalb eine freiheitliche, weil jener Einfluss durch ein Urtheil der Vernunft vermittelt und geregelt wird, so ist die moralische Güte des Menschen, weil wesentlich darauf beruhend, dass seine Thätig-

---

[1] De malo quaest. 6. a. unic.: Sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio; sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi, unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa, sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae.

keit „eine seiner Natur als persönliches Vernunftwesen gemässe“ und folglich eine freiheitliche sei, davon wesentlich abhängig, dass die Vernunft jenes ihres Amtes wahre. Dazu aber dass sich der Wille durch den Rathschluss der Vernunft, wo die Wurzel seiner Freiheit liegt, in seinem Wollen leiten lasse, ist er nicht immer von Haus aus aufgelegt, und desshalb muss er hiezu durch etwas bestimmt werden. Wird er es etwa durch sich selber? Dann müsste man alsbald wieder fragen, was ihn *dazu* bestimme, und so fort bis in's Unendliche. Um daher auf die Frage, wie der Wille zu seiner Thätigkeit übergehe, eine befriedigende Antwort zu finden, bleibt nur die Eine Annahme übrig, dass er den ersten Antrieb dazu von einer über ihm liegenden, höhern Ursache, von Gott empfange, welcher nicht nur alle geschöpflichen Kräfte durch seine Bewegung in Thätigkeit setzt, sondern auch sie dabei so bewegt, wie es ihrer Natur gemäss ist, den Willen folglich unbeschadet seiner Freiheit [1].

Ist also nach thomistischer Lehre zu der menschlichen Freiheitsthätigkeit, worin sich gerade die auszeichnende Güte des Vernunftwesens am deutlichsten kund gibt, ausser seiner natürlichen Neigung zum Guten, damit er ihr gemäss handle, noch eine göttliche *Vorausbewegung* seines Willens erforderlich, so ist unmöglich die wahre Meinung des hl. Thomas, dass die göttliche Vorausbewegung des menschlichen Willens oder die praemotio physica eben nichts Anderes sei, als „der actuelle lebendige Reiz und Trieb zum Handeln.“ Dieser Abschwächung seiner Lehre ist bereits der hl. Thomas selber zuvorgekommen, indem er an der oben mitgetheilten Stelle zwischen dem „actuellen lebendigen Reiz und Trieb zum Handeln“ und der göttlichen Vorausbewegung dazu *scharf unterscheidet.* Auf zweifache Weise, erinnert er zur

[1] L. c.: Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari, et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis, et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat . . . Relinquitur ergo quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus, qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.

Sache, werde der Wille zur Thätigkeit bewegt, einmal durch einen Einfluss der *Gegenstände* ausser ihm, die, dem Geiste als begehrenswerth erscheinend, sein Willensvermögen dazu antreiben, nach ihnen zu streben; die zweite Bewegung des Willens ist eine *unmittelbare* Veränderung seines Vermögens selber und findet Statt so oft er zur Thätigkeit übergeht, so oft diese zunimmt oder nachlässt [1]. Unstreitig fällt „der actuelle lebendige Reiz und Trieb zum Handeln“ unter die Bewegung der erstern Art, denn von den Gegenständen selber wird der Wille eben dadurch bewegt, dass ihre Güte in ihm einen „actuellen lebendigen Reiz und Trieb zum Handeln“ erweckt [2]. Darunter fällt also dem hl. Thomas die göttliche Vorausbewegung offenbar *nicht*, wenn er sie als eine Bewegung der *zweiten* Art begreift, als solche nämlich ist sie im Unterschied von jener keine blosse „Anbahnung der Handlung“, sondern fällt mit ihrem *Vollzug* in Eins zusammen (motus voluntatis quantum ad exercitium actus). Nach der ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas aber ist in der That die göttliche praemotio eine Bewegung *dieser* Art, man kann also nicht sagen, dass sie auf das freie Handeln des Willens bloss „hinwirke“, sondern sie bringt es auch zum Vollzug. Denn gerade mit Rücksicht auf diesen oder mit Bezug auf das exercitium actus erinnert der englische Lehrer, dass auch unter dem Einfluss der göttlichen Vorausbewegung der Willens*gebrauch* des Menschen kein nothwendiges Thun sei, sondern vielmehr ein Freiheitsact bleibe, und zwar desshalb, weil Gott die einzelnen Kräfte in Gemässheit ihrer Natur, den Willen also unbeschadet seiner Freiheit in Bewegung setzt (patet ergo quod si consideretur motus voluntatis *ex parte exercitii actus*, non movetur ex necessitate). Sagt etwa nicht ihre Bezeichnung als eines motus ex parte *exercitii actus* deutlich genug, dass „die praemotio physica mit derjenigen applicatio ad agendum, welche das wirkliche Handeln involvirt, schlechthin identisch“ sei?

---

[1] L. c.: Potentia aliqua dupliciter movetur; uno modo ex parte subjecti, alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum, ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum.

[2] L. c.: Si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum.

In demselben Verhältniss zur wirklichen Lehre des hl. Thomas steht die Ansicht, dass „der einfache Impuls" (worauf man die göttliche praemotio „beschränkt" wissen will) „eben dadurch in effective Bewegung übergeht, dass der von ihm getriebene und getragene Wille dem Ziele, wozu er hingetrieben wird, sich wirklich zuwendet." Auch diese Ausflucht hat der englische Lehrer an der mitgetheilten Stelle abgeschnitten, wo er die göttliche praemotio gerade *dazu* für nothwendig erklärt, dass sich der Wille dem Ziele, wozu er (durch den „einfachen Impuls" seiner Neigung) hingetrieben wird, *wirklich* zuwende (necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori cujus instinctu voluntas velle incipiat). Schon also diese einzige Ausführung des englischen Lehrers beweist, dass man mit Unrecht behauptet, die Auffassung der göttlichen Vorausbewegung als einer „applicatio ad agendum, welche das wirkliche Handeln involvirt" (quantum ad exercitium actus), sei „nur eine *Trübung* seines Grundgedankens." Welches in Wahrheit dieser Grundgedanke sei, hat der hl. Thomas an einer andern berühmt gewordenen Stelle so deutlich ausgesprochen, dass darüber, ob ihm die praemotio divina zur blossen „Anbahnung" der Handlung oder zu ihrem Vollzug gehöre, ein vernünftiger Zweifel nicht mehr erhoben werden kann. Da lehrt er nämlich, die göttliche Vorausbewegung sei keine blosse Zubereitung des Vermögens zu wirken, sondern gerade so die Ursache seiner Bethätigung, wie die Hand, welche das zum Durchschneiden eines Gegenstandes schon bereit gehaltene Messer in Bewegung setzt, indem sie dadurch bewirkt, dass es mit seiner Schärfe in ihn eindringt, die Ursache davon ist, dass es ihn durchschneidet [1]. Das Durchschneiden eines Dings aber ist offenbar keine blosse „Anbahnung" des Schnittes, sondern schon ein „wirkliches" Schneiden. Begreift also St. Thomas die göttliche Vorausbewegung in *diesem* Sinn als eine applicatio virtutis ad actionem, ist es dann eine „Trübung" seines Grundgedankens, wenn man „die praemotio physica schlechthin identisch nimmt mit derjenigen applicatio ad agendum, welche das

---

[1] De potent. quaest. 3. a. 7: Quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.

wirkliche Handeln involvirt"? Dass die praemotio divina nicht allein insofern eine *Voraus*bewegung sei, als durch sie „Gott darauf *hinwirkt,* dass die Handlung hic et nunc zu Stande komme", sondern auch dass sie ihren Vollzug selber bewirke, will die weitere Bestimmung des englischen Lehrers, dass durch die göttliche Bewegung die Verbindung der creatürlichen Ursache mit ihrer eigenen Wirkung hergestellt werde (des Willens z. B. mit der durch ihn zu vollbringenden Thätigkeit). Denn daraus folgt nothwendig, dass sie unmittelbar und unmittelbarer als die creatürliche Ursache selber in das „wirkliche Handeln" eingreift. Ihr Einfluss darauf geht nicht allein dem Einfluss der creatürlichen Ursache voran, sondern ist auch intensiver [1]. Anstatt also dass Gott auf die Thätigkeit der creatürlichen Ursache *bloss* „hinwirkt", ist vielmehr nach thomistischer Lehre die Einwirkung Gottes darauf mit dem „wirklichen Handeln" der creatürlichen Ursache auf's innigste *verschlungen,* ja ihre Wirksamkeit ist dadurch eben auch die seinige, dass Gott dabei (bei ihrem „wirklichen Handeln") als Hauptwirker mitwirkt [2], und dass er darauf ebenso unmittelbar einwirkt wie die creatürliche Ursache selber [3]. Diese *Unmittelbarkeit* der göttlichen Bewegung, welche der hl. Thomas wiederholt hervorhebt, z. B. in den Schlussworten des gegenwärtigen Artikels: Ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturae, findet seiner ausdrücklichen Erklärung gemäss auch bei *der* göttlichen Bewegung Statt, „durch welche Gott darauf *hinwirkt,* dass die Handlung hic et nunc zu Stande komme." Denn die so nachdrücklich von ihm als eine *unmittelbare* bezeichnete göttliche Mitwirkung mit dem creatürlichen Vermögen ist nicht nur dadurch die Ursache seiner Thätigkeit, dass sie es dazu in Stand setzt, sondern auch durch seine applicatio (Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam et *inquantum applicat actioni*). Diese applicatio also ist mit der eigenen Thätigkeit der creatürlichen Ursache, ihrem „wirklichen Handeln", *unmittelbar* verbunden, und desshalb ist sie nicht in *dem* Sinn eine *Voraus*bewegung, als fiele

---

[1] Ibid. in corp. art.: Si consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris, nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris . . . virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum.

[2] Ibid. ad 3: In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.

[3] Ibid. ad 4: Tam Deus quam natura immediate operantur.

sie in einen „Mittelzustand“ zwischen das blosse Vermögen zu handeln und die „effective Handlung“ hinein, noch geht sie dieser auch *zeitlich* voran; denn sie ist eben zum *Vollzug* der Handlung nothwendig, nicht allein zu ihrer *Anbahnung*. Von unzähligen Stellen, wo St. Thomas diesen „Grundgedanken“ seiner Lehre von der göttlichen praemotio ausspricht, führe ich nur die eine an: Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, *non potest in suum actum procedere*, nisi moveatur a Deo [1]. Die unmittelbare Wirkung der göttlichen Bewegung ist also das „wirkliche Handeln“ des creatürlichen Willens, der Uebergang aus dem Zustand des blossen Vermögens in die Thätigkeit, folglich kein „Mittelzustand“, nicht etwa bloss „der actuelle lebendige Reiz und Trieb“ dazu. Denn der englische Lehrer *unterscheidet* von dieser göttlichen Vorausbewegung eine andere göttliche Einwirkung, woraus der „actuelle lebendige Reiz und Trieb zum Handeln“ entspringt. Insoweit nämlich, als dieser nicht in die Handlung selber übergeht, sondern den Willen bloss dazu tüchtig macht, folgt er unter gewissen Voraussetzungen aus der blossen Wesensbeschaffenheit des Willens *als solcher*, und daher muss dieser Trieb auf ein von der göttlichen Vorausbewegung verschiedenes Walten Gottes zurückgeführt werden, auf sein schöpferisches und erhaltendes Wirken, das einem jeden Ding sein Wesen gibt [2].

Mit der göttlichen praemotio ist zwar in dem Willen des Menschen die Erweckung eines Triebes verbunden, dass sie aber ausserdem noch eine höhere Wirkung hervorbringe, folgt aus der weiteren Lehre des hl. Thomas, dass ihr Einfluss auf den Willen einer *bewirkenden* Ursache gleiche. Damit nämlich soll gesagt sein, dass die dadurch in ihm verursachte Veränderung aus einer *unmittelbaren* Einwirkung auf ihn hervorgehe. Auf diese Weise aber den Willen zu verändern vermag Gott allein, da ausser ihm, seinem Schöpfer, keine von dem Willen selber verschiedene Kraft *innerhalb* desselben zu wirken im Stande ist. Und bis dahin, bis in's Innerste des Willens selber, geht der Einfluss der göttlichen Vorausbewegung. Denn Gott verändert dadurch in Gemässheit

---

[1] 1. 2. q. 109. a. 1.

[2] L. c.: Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo, uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit, alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum; unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, und wozu auch „der actuelle lebendige Reiz und Trieb zum Handeln“ gehört.

seines Rathschlusses den *Act* unseres Willens und gibt seiner Thätigkeit eine andere Richtung [1]. Wird aber durch die göttliche praemotio der Willens*act* verändert, so bewirkt sie selber das *wirkliche* Wollen und beschränkt sich daher nicht auf seine blosse „Anbahnung" durch Erweckung eines Reizes oder Triebes dazu. Eine Einwirkung *dieser* Art ist ja auch einer creatürlichen Ursache möglich, die göttliche Vorausbewegung aber kann allein von Gott ausgehen, und zwar desshalb, weil sie nicht *bloss* einen gewissen Reiz erweckt, sondern durch einen unmittelbaren Einfluss darauf den Willen verändert (voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter, uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili, et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem). Wie aber verändert die göttliche Vorausbewegung den Act des menschlichen Willens? Gerade so wie er seinen eigenen verändert. Daher ist sein *Act* oder sein „wirkliches Handeln" nicht allein die eigene unmittelbare Wirkung des creatürlichen Willens, sondern in noch höherem Grade die unmittelbare Wirkung Gottes [2]. Entschiedener, als durch die Wendung, dass die Willens*handlung als solche* (omnis actio voluntatis, inquantum est actio) eine Wirkung der göttlichen Vorausbewegung sei, dürfte es kaum möglich sein die Auffassung abzuweisen, wonach sie bloss „als eine Anbahnung der Handlung anzusehen ist."

Auch der andern Deutung seiner Lehre von der göttlichen Vorausbewegung, dass sie „nur ein Impuls zur Bewegung sei, der an sich erfolglos bleiben kann und oft erfolglos bleibt", tritt St. Thomas auf's bestimmteste entgegen. Mit der göttlichen *Bewegung* des Willens ist unvereinbar, dass er sich in derselben Richtung *nicht* bewege (si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur) [3]. Die Bewegung unseres Willens durch den hl. Geist zum Act der Liebe bleibt daher, so oft sie eine wirksame ist, unmöglich erfolglos, und diese Unfehlbarkeit beruht auf der Kraft des hl. Geistes, der,

---

[1] De verit. quaest. 22. a. 9: Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est; unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult.

[2] Ibid. a. 8: Omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus.

[3] 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3.

was er ausführen will, auch unfehlbar auszuführen vermag [1]. Entspringt also die *Unfehlbarkeit* der Gnadenwirkung aus der *göttlichen* Kraft, so „trübt es die Auffassung“ nicht, sondern entspricht vollständig dem Gedanken des englischen Lehrers, wenn man der göttlichen Gnade die Wirksamkeit zuschreibt, durch ihre eigene Kraft (ab intrinseco) den Willen nicht nur zum Handeln zu bewegen, sondern ihn dazu auch *unfehlbar* zu bewegen. Sagt doch der englische Lehrer ausdrücklich, wenn Gott wolle, vermöge er den menschlichen Willen *so* zu bewegen, dass er (nicht ohne seine freiheitliche Mitwirkung) der Gnade unfehlbar theilhaftig werde [2]. Dass also der menschliche Wille unter dem Einfluss der göttlichen Vorausbewegung unfehlbar handelt, entspringt (den Beschluss Gottes vorausgesetzt) aus der göttlichen Bewegung selber. Und nicht allein dies, auch dass die Handlung, wozu Gott den menschlichen Willen bewegt, eine *freiheitliche* ist, führt der hl. Thomas auf die Kraft des göttlichen Willens zurück. Weil Gott unter allen Ursachen die mächtigste ist, desshalb hat er alle seine Wirkungen so vollständig in seiner Gewalt, als nur immer denkbar ist, und desshalb geschieht nicht nur Alles was er will, sondern auch so, *wie* er es will. Nicht also bloss wegen der eigenen Beschaffenheit des menschlichen Willens ist seine Thätigkeit eine freiheitliche, sondern noch viel mehr wegen der göttlichen Anordnung, dass sie eine solche sei [3].

Dass der Mensch zum Wirken des Guten ausser der habitualen Gnade noch einer actualen bedarf, entnimmt St. Thomas aus zwei

---

[1] 2. 2. q. 24. a. 11: Tripliciter possumus considerare charitatem; uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum, et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcunque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis et quod ipse charitatem amittat peccando.

[2] 1. 2. q. 112. a. 3: Potest considerari (praeparatio hominis ad gratiam) secundum quod est a Deo movente et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest . . . Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.

[3] De verit. quaest. 23. a. 5: Voluntas autem divina est agens fortissimum; unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter . . . Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit.

Gründen, einmal aus der Schwäche des Willens und der auch bei den Gerechten noch nicht ganz beseitigten Verfinsterung des Verstandes, sodann zweitens daraus, dass keine creatürliche Ursache ausser auf Grund eines göttlichen Anstosses zur Thätigkeit übergeht. Den zweiten Grund nennt er desshalb einen allgemeinen, weil diese Nothwendigkeit aus der *creatürlichen* Abhängigkeit des menschlichen Geistes entspringend, auf alle Zustände desselben und nicht nur auf die gefallene Natur Anwendung findet, der erste Grund aber betrifft ihr besonderes Bedürfniss [1]. Denn der göttliche Anstoss, dessen der Mensch im Zustand der gefallenen Natur zu seinen Handlungen bedarf, bewirkt ausser dem Uebergang des Vermögens zur Thätigkeit (applicatio ad agendum) noch seine (vollkommenere) Heilung [2], und auch dies gerade, dass sich der Wille zum Guten entscheide, dass er *gut* handle und dem Ziele, wozu er (durch die Gnade) hingetrieben wird, sich wirklich zuwende — ist eine Wirkung Gottes [3].

Nach diesen Erörterungen über die natürliche Güte des Menschen oder seine natürliche Neigung zum Guten sind wir in den Stand gesetzt die eingangs aufgeworfene Frage zu beantworten, ob der Mensch die übernatürliche Güte mittelst seiner natürlichen erlange. Schon St. Thomas hat die Theorie, dass die natürliche Güte des Menschen oder seine natürliche Neigung die „Handhabe" zur Ergreifung seiner *übernatürlichen* Güte sei, vorausgesehen und ihren Fehler aufgedeckt. *Die Uebernatürlichkeit der christlichen Gnade kommt dabei nicht zu ihrem Recht.* Denn gehört das Gut, welches der Mensch durch die Gnade erlangt, einer höhern Ordnung an, als die *natürliche* Neigung seines Verstandes- und Willens-

---

[1] 1. 2. q. 109. a. 9: Homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo; primo quidem ratione generali propter hoc quod nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae, quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem . . . Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu.

[2] Ibid. a. 2. ad 1: Mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo, et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

[3] Sent. lib. II. dist. 37. quaest. 2. a. 2. ad 3: Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonae dicuntur; utrumque enim agenti influit, et ut agat et ut bene agat.

vermögens, so kann nicht *sie* die „Handhabe" zu seiner Ergreifung sein, vielmehr ist gleich der übernatürlichen Tugend selber, welche den menschlichen Geist in den wirklichen Besitz jenes Gutes setzt, auch die darauf gerichtete Neigung seines Willens oder die Sehnsucht danach eine Gnadenwirkung und nichts Natürliches [1]. Der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen oder eingegossenen Tugend ist dem hl. Thomas gerade desshalb ein specifischer, weil jene (die natürliche Tugend) ihre „Anfangsstufe" in einer dem menschlichen Geiste natürlichen Neigung hat, die übernatürliche Tugend aber nicht [2]. Während also seine natürliche Tugend aus dem eigenen Naturgrund des menschlichen Geistes hervorkeimt und einer äusseren Einwirkung bloss ihre vollständige Entfaltung verdankt, so wird ihm dagegen die übernatürliche Tugend schlechthin von Aussen her mitgetheilt (eingegossen) [3]. Der Zweck dieser Eingiessung aber ist kein anderer, als dem menschlichen Geiste in der Richtung auf sein übernatürliches Endziel dasselbe zu leisten, was für ihn in der Richtung auf sein natürliches Ziel die natürliche Erkennbarkeit der ersten Grundwahrheiten und die seinem Willensvermögen natürliche Neigung zum Guten leisten. Was also jene natürlichen Wahrheiten für die natürliche Sittlichkeit sind, dies sind für das übernatürliche Tugendstreben die Glaubenswahrheiten, welche nur im Lichte der *göttlichen* Wahrheit erkannt werden können. Wird desshalb dem Verstand des Menschen, um sie ihm erkennbar zu machen, das übernatürliche Glaubenslicht eingegossen, so muss auch das Willensvermögen, damit es die Richtung auf das übernatürliche Gut erhalte, durch die Gaben der Hoffnung und Liebe erst übernatürlich zubereitet werden, denn bekanntlich setzt die Neigung des Willens zu einem bestimmten Gute eine gewisse innere Ver-

---

[1] Sent. lib. III. dist. 33. quaest. 1. a. 2. solut. 3: Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet aeternam gloriam, ex praedictis virtutum seminariis (die natürliche Neigung zur Tugend) non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam.

[2] Ibid. solut. 4: Cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant, oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie.

[3] 1. 2. q. 63. a. 1: Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

wandtschaft damit nothwendig voraus, diese aber besitzt der Wille seinem übernatürlichen Endziel gegenüber unmöglich schon als *natürliches* Vermögen [1]. Das Streben nach einem bestimmten Endziel bedingt sohin zunächst seine Erkenntniss und ausserdem den wirksamen Wunsch es zu erreichen, diesen wirksamen Wunsch aber kann vernünftigerweise Niemand hegen, der seine Erreichung nicht für möglich hält und überdies muss er sie als ein Gut ansehen, als etwas Wünschenswerthes. Das übernatürliche Endziel aber wird allein durch den *Glauben* erkennbar, aus der *Hoffnung* allein entspringt das Vertrauen es zu erreichen oder die Ueberzeugung, dass dieses möglich sei, und nur im Lichte der *Liebe* besehen erscheint es als ein begehrenswerthes Gut. So gewiss also, als ohne diese übernatürlichen Tugenden Niemand danach streben würde, ist die Richtung unseres Geistes auf sein übernatürliches Endziel eine *Wirkung* der übernatürlichen Tugenden, beziehungsweise der Gnade, wodurch sie in uns erzeugt werden [2].

---

[1] Ibid. q. 62. a. 3: Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo: primo quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis, secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud 1 Cor. 2, 9: Oculus non vidit, et auris non andivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur; et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

[2] Sent. lib. III. dist. 23. quaest. 1. a. 5: Virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praeexiguntur quae circa finem habet antequam ad finem operetur, scilicet cognitio finis et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur, scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile, et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni, et ideo requiritur fides, quae facit finem cognitum, et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi quasi de re possibili sibi, et charitas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum.

Ist also die auf die übernatürliche Tugend gerichtete Neigung des Willens nach thomistischer Lehre selber etwas Uebernatürliches und eine Gnadenwirkung, so ist die Ansicht, dass eine „*natürliche* Neigung des Menschen zur Tugend den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für seine Versehung mit der Gnade bilde", dem englischen Lehrer offenbar fremd. Nichtsdestoweniger hat man diese vom hl. Thomas selber so nachdrücklich ausgeschlossene Ansicht für die seinige erklärt.

Vor einigen Jahren hatte ich den Nachweis zu führen, dass nach thomistischer Lehre die Auffassung der Gnadenwirkung als einer übernatürlichen Erhebung der *Persönlichkeit* des Menschen den Begriff einer Erhöhung seiner *Natur* nothwendig einschliesse, und zum Beweis dafür habe ich mich auf den nachstehenden Ausspruch des hl. Thomas berufen: Persona quaelibet est alicujus naturae suppositum, et ideo ad ea, quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur; ad ea vero, quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura [1], woraus ich sofort schliesse: „Soll demnach das Uebernatürliche eine Erhebung der Persönlichkeit unseres Geistes sein, so muss dadurch vor Allem seine *Natur* gehoben werden; denn die Erhebung der Persönlichkeit geschieht mediante natura, d. h. mittelst einer Naturerhöhung" (Natur und Uebernatur S. 138). Dagegen hat man behauptet, der Sinn jener thomistischen Stelle sei vielmehr der folgende: „Jede Person ist Subject einer Natur, und folglich ist sie zu dem Natürlichen (gemeint sind das natürliche Endziel und die Mittel dazu) durch sich selbst und unmittelbar geordnet, zu dem Uebernatürlichen aber (dem übernatürlichen Endziel und den Mitteln dazu) ist sie durch Vermittlung der Natur geordnet. Ihre (der Person) Erhöhung (ordinatio ad supernaturalia) erfolgt *unter Vermittlung* der Natur, nicht *durch Erhöhung* der Natur. Nicht seine Natur (die des ersten Menschen) wurde erhöht, sondern eine übernatürliche Güte und Vollkommenheit ihr verliehen *mittelst seiner natürlichen Empfänglichkeit dafür*, mittelst jener dispositio seines freien Willens, die in der Neigung zur Tugend besteht." In der That, dass es dem hl. Thomas nicht nur „in der spätern Scholastik seltsam ergangen sei", dafür liefert der vorliegende Fall einen sprechenden Beweis. Wie also? Das mediante natura bedeutete wirklich, dass die übernatürliche Vervollkommnung der einzelnen Personen durch ihre natürliche Empfänglichkeit dafür vermittelt sei? Allein gerade diese Vorstellung wird daselbst auf das bestimmteste ausgeschlossen.

---

[1] De malo quaest. 5. a. 2.

Das *übernatürliche* Verhältniss der einzelnen Person, lehrt St. Thomas, richtet sich nicht unmittelbar nach ihrem eigenen, persönlichen Verhalten, es beruht vielmehr auf dem Verhalten der gemeinsamen Natur, deren Inhaber die einzelne Person ist (ad ea, quae sunt supra naturam, persona non per se et immediate ordinatur, sed mediante natura). Bestimmt aber die einzelne Person nicht unmittelbar durch sich selber ihr übernatürliches Verhältniss, so geräth sie darein nicht nach Massgabe noch „mittelst ihrer natürlichen Empfänglichkeit dafür.“ Wäre dem so, argumentirt St. Thomas, dann könnte nicht ganz unabhängig davon, nicht ganz unabhängig von dem persönlichen Verhalten der einzelnen Adamskinder mit ihrem übernatürlichen Verhältniss zu Gott die durchgreifende Veränderung vor sich gehen, welche die ausschliessliche Folge der Sünde ihres Stammvaters ist. Dass der einzelne Mensch der Gnade entblösst ist bloss wegen der Sünde seines Stammvaters und ohne Rücksicht auf seine *persönliche* Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit dafür, dies beweist klärlich, dass unter dem mediante natura, das die vermittelnde Ursache davon angibt, etwas Anderes verstanden werden muss, als die „dispositio meines freien Willens, die in der Neigung zur Tugend besteht.“ So gewiss, als die Erbsünde keine *persönliche* Verschuldung der einzelnen Menschen ist, so gewiss ist nicht die „dispositio ihres freien Willens“ die Ursache davon, dass sie um der blossen Erbsünde willen der Gnade ermangeln. Vielmehr bedeutet dem hl. Thomas das mediante natura die Natur *als solche,* im Unterschied von der *persönlichen* Beschaffenheit der einzelnen Menschen in geistig sittlicher Beziehung; denn zur Erklärung dieses Ausdruckes (mediante natura) weist er sofort auf die Erbsünde hin, die keine persönliche, sondern eine Sünde der Natur sei. Dass also die einzelne Person mediante natura oder mittelst ihrer adamitischen Natur der Gnade ermangelt und von der Seligkeit ausgeschlossen ist, dies kommt daher, weil die Sünde Adam's eine Sünde der gesammten menschlichen Natur ist; hiedurch nämlich bewirkt sie, dass jeder einzelne Adamssohn, jeder Inhaber dieser Natur die Folgen ihrer Verderbniss fühle [1].

---

[1] L. c.: Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam;

In demselben Sinne, wie für die einzelnen Adamskinder der Verlust der übernatürlichen Güte aus einer Sünde der Natur entspringt, muss die Lehre verstanden werden, dass die Mittheilung der übernatürlichen Güte mediante natura erfolge. Wie dort ein Naturverderbniss, so findet hier eine Naturerhöhung Statt. Dass die einzelne Person unmöglich „mittelst ihrer *natürlichen* Empfänglichkeit dafür des übernatürlichen Guts theilhaftig werde, folgt schon daraus, dass es ein *specifisch* Höheres ist. Desshalb, lehrt der hl. Thomas, ist der menschliche Wille nicht durch sich selber zu dem übernatürlich Guten geneigt, sondern seine Neigung in dieser Richtung ist die Frucht einer übernatürlichen Zubereitung desselben (einer Naturerhöhung) [1]. Weit also entfernt davon in in Abrede zu stellen, dass dem Menschen eine gewisse Neigung zur Tugend natürlich sei, verwahren wir uns bloss gegen ihre Auffassung als der nothwendigen „Disposition für die ihm zu Theil werdende *übernatürliche* Güte?“ Wodurch aber ist er dafür empfänglich?

2. *Die Erlangung der Gnade mediante dispositione liberi arbitrii.*

Wenn man uns zu Gunsten der Ansicht, dass die *natürliche* Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade in einer dispositio seines freien Willens bestehe, an die Lehre des hl. Thomas erinnert, dass der Erwachsene nur mittelst einer Thätigkeit seines freien Willens (mediante dispositione liberi arbitrii) der Gnade theilhaftig werde; so ist damit was zu beweisen war nur dann bewiesen, wenn dem englischen Lehrer die geforderte dispositio des freien Willens etwas Natürliches ist, seine *natürliche* Empfänglichkeit für die Gnade; sie ist ihm aber etwas Uebernatürliches, eine Wirkung der Gnade selber, und damit fällt jenes Argument in nichts zusammen.

Zum Beweis dafür, dass jene „über den Begriff und das Wesen der Gnade principiell entscheidende“ Auffassung der natürlichen Empfänglichkeit dafür die Lehre des hl. Thomas sei, hält man uns die folgenden Worte entgegen: quod Christo in primo instanti

---

et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale.

[1] 1. 2. q. 62. a. 3. ad 1: Ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea, quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

data est gratia ad modum adultorum mediante dispositione liberi arbitrii. Diese Worte aber werden an der citirten Stelle (3. p. q. 34. a. 3.) vergeblich gesucht. Der englische Lehrer behandelt daselbst die Frage, ob Christus im ersten Augenblick seiner Empfängniss *verdienen* konnte, und bejaht sie auf die folgenden Erwägungen gestützt. Christus ist im ersten Augenblick seiner Empfängniss mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet gewesen. Es gibt aber eine zweifache Weise der Heiligung. Die Heiligung der Erwachsenen kommt mittelst ihrer eigenen Selbstthätigkeit zum Vollzug, dagegen wird bei der Heiligung der unmündigen Kinder, welche unfähig sind in eigener Person einen Act des Glaubens zu erwecken, durch den Glauben ihrer Eltern oder durch den Glauben der Kirche der ihrige ersetzt. Da indessen die erste Weise der Heiligung vollkommener als die zweite ist, weil die Thätigkeit vollkommener als eine blosse Zuständlichkeit und was ich selber thue vollkommener als was für mich durch einen Andern geschieht; so war in der Heiligung Christi, des Heilands aller Menschen, welcher desshalb selber auf die vollkommenste Weise geheiliget werden musste, auch eine Erhebung seines freien Willens zu Gott miteingeschlossen, und diese Thätigkeit desselben war eine *verdienstliche* [1].

Jeder Punkt dieser Ausführung bildet einen schneidenden Gegensatz gegen die Lehre, dass der Mensch mittelst seiner *natürlichen* Güte die Gnade erlange. Denn bezeichnet der hl. Thomas den in der Rechtfertigung Erwachsener miteingeschlossenen Freiheitsact als einen *verdienstlichen,* so verwahrt er sich damit auf das entschiedenste gegen die Unterstellung, als sei ihm die geforderte dispositio des freien Willens seine *natürliche* Empfänglichkeit für die Gnade. Dass sie der hl. Thomas ganz ausdrücklich als eine Gnadenwirkung bezeichnet, kann man aus derselben Stelle entnehmen, worauf man uns verwiesen hat, um das Gegentheil zu beweisen. Der englische Lehrer erinnert daselbst, nichts stehe im Wege, dass Gott die Wohlthat seiner Gnade einem crea-

[1] L. c.: Christus in primo instanti suae conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio; una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur, alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda, sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima (quia sic sanctificatus est, ut esset aliorum sanctificator), consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius.

türlichen Geiste in demselben Augenblick zuwende, wo er ihn schöpferisch in's Dasein ruft, und so habe die Seele Christi die sie zu einer verdienstlichen Thätigkeit tüchtig machende Gnade im Anfang ihrer Schöpfung erlangt [1]. War etwa auch diese Gnadenerlangung durch eine dispositio seines freien Willens vermittelt? So gewiss nicht, als nach der Lehre des hl. Thomas die selbstthätige Mitwirkung der Seele Christi mit der ihr verliehenen Gnade eine *verdienstliche* ist. Die verdienstliche Thätigkeit nämlich setzt nothwendig die übernatürliche Erhöhung des natürlichen Vermögens und folglich die Gnadenmittheilung voraus, wenigstens der Ursächlichkeit und dem Begriffe nach, obschon nicht zeitlich.

Ausserdem hält man uns den folgenden Ausspruch des englischen Lehrers entgegen: Probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit [2]; und diese conversio (hominis naturaliter integri) ad Deum, behauptet man, sei „nichts Anderes, als die *natürliche* Neigung seines Willens zum bonum rationis, und in ihr bestehe die geforderte vorläufige dispositio seines Willens.“ Nichts liegt dem hl. Thomas ferner, als diese Vorstellung. Ja sogar an derselben Stelle, worauf man sich beruft, weist sie der englische Lehrer nicht undeutlich zurück. Denn er läugnet daselbst ganz ausdrücklich, dass die natürliche Güte des Menschen oder seine natürliche Neigung zur Tugend „den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für seine Versehung mit der Gnade bilde.“ Der Fortschritt zum Uebernatürlichen nämlich, erklärt St. Thomas, sei dem *natürlichen* Menschen ganz unmöglich, und auch dieses, dass er sich im Stand der Gnade befindet, sei selber eine Gnade und unabhängig von seiner *natürlichen* Güte [3]. Diese also ist dem englischen Lehrer unmöglich die vorläufige dispositio des freien Willens „für die ihm zu Theil werdende übernatürliche Güte.“

Man kann diese Auffassung gar nicht entschiedener zurückweisen, als es der hl. Thomas gethan hat. In demselben Werk, worauf man uns verweist, erklärt der englische Lehrer, der göttlichen Gnade gegenüber könne von einer *vorläufigen* dispositio

---

[1] Ibid. ad 2: Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suae creationis aliquod beneficium gratiae a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri.

[2] Sent. lib. II. dist. 29. quaest. unic. a. 2.

[3] Ibid. ad 1: Homo in statu naturalium intellectum non habuit unde proficere posset, quia dum gratiam habet, non habet hoc ex naturalibus, sed ex gratuitis.

des freien Willens überhaupt gar nicht die Rede sein. Unser gutes Wollen geht der Gnade niemals schlechthin voran. Der Empfang der heiligmachenden Gnade setzt zwar eine gewisse Gemüthsstimmung voraus, diese selber aber ist eine Wirkung des göttlichen Gnadenwillens, welcher theils durch äussere Schicksale und Führungen, theils durch eine innerliche Einwirkung auf unsern Willen diese Stimmung in uns hervorbringt, und diese geht der heiligmachenden Gnade nicht so voran, dass sie auf ihre Erlangung einen ursächlichen Einfluss hätte, sondern sie bereitet ihr bloss gewissermassen den Weg [1]. Die Ansicht, dass sich der Mensch ohne den göttlichen Gnadenbeistand, folglich durch eine *natürliche* Disposition seines freien Willens, auf den Gnadenempfang vorzubereiten vermöge, erklärt St. Thomas für einen pelagianischen Irrthum. Allerdings ist hiezu keine habituale Gnade erforderlich, immerhin aber eine *innere* Gnade, eine unmittelbare Bewegung des Willens durch Gott, und es genügt nicht, dass ihm die göttliche Vorsehung bloss gewisse Beweg*gründe* nahe lege (durch Predigten, Beispiele und besondere Fügungen) [2].

Den tiefern Grund für diese Lehre entnimmt St. Thomas aus dem *Zweck der Gnadenmittheilung.* Diese nämlich bezweckt eine besondere Vereinigung des creatürlichen Geistes mit Gott, oder dass ihm der creatürliche Geist wie seinem eigenen Gut anhange; muss aber die Ursache einer Bewegung nothwendig ihrem Zweck entsprechen, so ist nicht allein die Gnadenmittheilung selber, da ihr Zweck kein anderer als Gott ist, nothwendig eine göttliche

---

[1] Ibid. lib. IV. dist. 17. quaest. 1. a. 2. solut. 2. ad 2: Voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis, quia non est causa ipsius, sed aliqualiter ad ipsam viam parat.

[2] Quodlib. 1. a. 7: Ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae, et est contra apostolum, qui dicit Phil. 1, 6: Qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet. Dicendum est ergo quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad operandum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praeparet; aliter tamen et aliter . . . ad merendum requiritur habitualiter gratia, sed ad hoc quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu; quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum.

Wirkung, sondern dieses ist auch die Vorbereitung des Geistes darauf oder seine Empfänglichkeit dafür, denn schon damit bebeginnt sein Streben, sich auf Gott zu richten, und eine göttliche Wirkung ist diese Geistesrichtung nicht etwa bloss in dem allgemeinen Sinne, in welchem es jede creatürliche Thätigkeit schon darum ist, weil sie nothwendig Gott, das höchste und allgemeine Gut, wenigstens mittelbar zu ihrem Endziel hat, sondern sie ist eine besondere göttliche Wirkung oder eine *Gnaden*wirkung, in Gemässheit ihres Zweckes nämlich, da jene Gemüthsstimmung die Vereinigung des Menschen mit Gott nicht bloss insofern zu ermöglichen strebt als Gott das allgemeine Gut aller creatürlichen Wesen ist, sondern vielmehr auf eine ganz besondere Vereinigung abzielt, auf ein Verhältniss des creatürlichen Geistes zu Gott, wobei sich Gott als das *besondere* Endziel der Gerechten darstellt [1]. Der Grund also, wesshalb auch die Vorbereitung auf die Gnade eine Wirkung der Gnade selber ist, liegt dem englischen Lehrer in ihrer *Uebernatürlichkeit.* Weil die göttliche Gnade alle Vorbereitung menschlicher Kraft übersteigt, desshalb ist sie unmöglich „an den freien Willen des Menschen, an dieses *natürliche* Princip seiner Eigenschaft als Subject und Person geknüpft." Von einer Vorbereitung des freien Willens auf den Gnadenempfang kann vielmehr nur insoweit die Rede sein, als ihn die *Gnade* selber dazu bewegt [2]. Aus ihr, aus der göttlichen Gnade selber,

---

[1] 1. 2. q. 109. a. 6: Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 11. dicit quod Deus convertit omnia ad se ipsum. Sed homines justos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud Psalm. 72, 27: Mihi adhaerere Deo bonum est; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

[2] Ibid. q. 112. a. 3: Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupli-

folglich nicht aus einer dem Menschen *natürlichen* Neigung zur Tugend, entspringt seine Empfänglichkeit dafür, diese Empfänglichkeit ist allerdings eine „lebendige und positive“, denn sie besteht in einer Selbstbewegung seines freien Willens, diese Selbstbewegung aber vollbringt er nicht aus eigener Kraft, sondern allein unter dem bewegenden Einfluss der göttlichen Gnade [1]. Dasselbe folgert der englische Lehrer daraus, dass die Gnade eine übernatürliche Vollendung der Natur ist. Denn was durch ein Höheres, als es selber ist, erst noch vollendet werden soll, dies vermag nicht sich selber der nämlichen Vollendung entgegenzuführen, sondern nur ein Höheres vermag es, nur dieselbe höhere Natur, in der Vereinigung, mit welcher seine Vollendung besteht. Daher ist der Mensch aus sich selber unvermögend, sich für den Empfang der göttlichen Gnade, welche einer höhern Ordnung angehört, zu disponiren; sondern seine Empfänglichkeit dafür ist die Wirkung einer göttlichen Bewegung seines Willens, und diese geht seiner eigenen Thätigkeit ursächlich voran. Denn die Wirksamkeit unseres Geistes ist im Vergleich mit dem Wirken Gottes eine werkzeugliche, und das Werkzeug vermag nur in Kraft des Hauptwirkers, nur in so weit, als es von ihm dazu bewegt wird, einen bestimmten Gegenstand zuzubereiten, damit er für eine Einwirkung des Hauptwirkers empfänglich werde; sohin ist auch die Disposition oder Empfänglichkeit des freien Willens für die Einwirkung der Gnade sein eigenes Werk nur insoweit, als *sie* ihn dazu tüchtig macht [2].

---

citer considerari, uno quidem modo secundum quod est a libero arbitrio, et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo.

[1] Ibid. a. 2: Si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud Proverb. 16, 1: Hominis est praeparare animum; et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium.

[2] Contr. gent. lib. III. cap. 149: Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet se ipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit

Diese Anschauung hat St. Thomas dem hl. *Augustin* entnommen. Schon der grosse Kirchenvater hatte sich gegen den Vorwurf zu vertheidigen, nach seiner Lehre sei die Einwirkung der Gnade auf den Menschen keine „seiner Natur als persönliches Vernunftwesen gemässe", indem dabei übersehen werde, dass der Mensch die Gnade mediante dispositione liberi arbitrii oder *durch Vermittlung* seines für ihren Empfang aufgelegten, bereiten freien Willens" erlange (hoc etiam nobis objiciendum putarunt, quod invito et reluctanti homini Deum dicamus inspirare, non quantumcunque boni, sed et ipsius imperfecti cupiditatem). Die Lehre aber, dass in dieser „natürlichen Neigung des Menschen zur Tugend die natürliche Empfänglichkeit oder Disposition desselben für die ihm zu Theil werdende übernatürliche Güte" zu suchen sei, missfällt dem hl. Augustin aus dem Grunde, weil, wenn „diese natürliche Neigung des Menschen zur Tugend den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für seine Versehung mit der Gnade und gleichsam die Handhabe bildet, mit der er sie ergreift und durch deren Vermittlung sie sein eigen wird", — folgerichtig gesagt werden muss, dass der Mensch seine verdienstlichen Werke aus eigener Kraft wenigstens *beginne,* indem danach die Gnade, ohne die er sie allerdings nicht zu *vollenden* vermag, so gewiss durch eine natürliche Thätigkeit des Willens erworben werden könnte, als er die „Handhabe", um sie zu ergreifen, in seiner natürlichen Güte besitzt, und daher die Gnade „an seinen freien Willen, an dieses natürliche Princip seiner Eigenschaft als Subject und Person *geknüpft* erscheint". Dies aber, dass die Gnade an eine natürliche Neigung unseres Willens „geknüpft" sei, mit welchem Namen immer diese Abhängigkeit derselben bezeichnet werden möge, erklärt St. Augustin für unverträglich mit dem richtigen Begriffe der Gnade, denn diese ist wesentlich eine schlechthin freie, von der *natürlichen* Disposition des Subjects, welchem sie zu Theil werden soll, durchaus unabhängige Gottesgabe (si enim sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni, ipsum coeptum erit meritum, cui tanquam ex debito gratiae veniat adjutorium, ac sic gratia

---

motum mobilis ratione et causa . . . Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis . . . Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium praeveniat quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

Dei non gratis donabitur, sed secundum meritum nostrum dabitur). Und dem künftigen Pelagius zuvorkommend hat sich der Herr, anstatt zu sagen, dass wir ohne ihn keine *schwierigern* Werke auszuführen im Stande seien, mit Vorbedacht der Wendung bedient, dass wir ohne ihn *nichts* vermögen (Joh. 15, 5); und damit hat er zugleich die Lehre, dass eine natürliche Neigung des Menschen zur Tugend die *„Anfangsstufe“* für seine übernatürliche Güte bilde, im Voraus abgewiesen. Denn wäre dies seine Meinung gewesen, so hätte er sagen müssen, dass wir ohne die Gnade die Werke, wozu sie uns nothwendig ist, bloss nicht zu *vollenden* im Stande seien. Wenn er dagegen sagt: „Ohne mich vermöget ihr *nichts*“; so bezeichnet er damit nicht nur die Vollendung, sondern auch die „Anfangsstufe“ der christlichen Tugend als *sein* Werk oder als eine Gnadenwirkung, und in diesem Sinn hat auch der Apostel das Wort des Herrn verstanden, indem er demselben, wovon er sagt, dass er das gute Werk in uns vollenden werde, auch seinen *Anfang* zuschreibt (Phil. 1, 6). Auch die apostolische Lehre von dem natürlichen Unvermögen des Menschen aus sich selber einen guten Gedanken zu haben (2 Kor. 3, 5), ist eine Widerlegung der Lehre, dass die „Anfangsstufe“ der übernatürlichen Güte des Menschen oder die „Handhabe, durch deren Vermittlung sie sein eigen wird“, in einer *natürlichen* Neigung desselben zu suchen sei. Denn ist die *Neigung* zum Guten offenbar etwas Schwierigeres und Grösseres, als der blosse Gedanke desselben, welcher ihr nothwendig vorangeht; so ist folgerichtig in der Richtung auf *dies* Gut, wovon auch nur einen Gedanken zu haben die natürliche Kraft des Menschen übersteigt, eine *natürliche* Neigung desselben ganz undenkbar [1]. Dass nicht sie die „Handhabe“ sei, womit der Mensch die ihm angebotene Gnade ergreift, bezeugt ferner der andere Ausspruch des Herrn, dass Niemand zu ihm gelangen könne, der nicht von seinem Vater gezogen werde (Joh. 6, 44). Wer nämlich schon auf Grund einer natürlichen Neigung nach dem übernatürlichen Gute strebt, der braucht in dieser Richtung nicht erst durch Gott gezogen zu werden. Ist

---

[1] Contr. duas epist. Pelag. lib. II. cap. 8. Nro. 18: Cum igitur minus sit cogitare quam cupere, potest enim homo cogitare bonum, quod nondum cupit, et proficiendo postea cupere, quod antea non cupiendo cogitavit; quomodo ad id quod minus est, id est ad cogitandum aliquid boni, non sumus idonei tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, et ad id quod est amplius, id est ad cupiendum aliquid boni, sine divino adjutorio idonei sumus ex libero arbitrio?

aber das Streben nach einem Gute nichts Anderes als die Aeusserung einer darauf gerichteten Neigung, so ist da, wo das Streben nach einem bestimmten Gute ohne einen übernatürlichen Gnadenbeistand unmöglich ist, auch die darauf gerichtete Neigung keine natürliche, sondern eine Wirkung der Gnade; durch ihre Wirksamkeit zieht Gott den Willen der Menschen auf wunderbare Weise zu sich heran, indem er durch eine innerliche Einwirkung auf ihre Herzen bewirkt, dass die nicht glauben wollten, es zu wollen anfangen, denn dass Jemand glaube ohne es zu wollen, ist auch Gott nicht zu bewirken im Stande [1]. Sonach will der richtige Gnadenbegriff, dass man nicht allein bezüglich der Befestigung unseres Willens im Guten, sondern auch bezüglich der ersten guten Neigung desselben — in allen Stücken Gott die Ehre gebe [2]; denn die Gnade hört auf, Gnade zu sein, sobald als ihre Verleihung an eine unabhängig von ihr zu verwirklichende Bedingung geknüpft ist, an die vorläufige dispositio einer *natürlichen* Neigung unseres Willens z. B. (non enim Dei gratia gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo) [3].

Diesen augustinischen Gnadenbegriff hat bekanntlich die *Kirche* zum ihrigen gemacht [4]. Den bezüglichen Bestimmungen aber sucht

---

[1] Ibid. lib. I. cap. 19.

[2] Ibid. lib. II. cap. 10. Nro. 23: Sic itaque Dei gratia cogitetur, ut ab initio bonae mutationis suae usque in finem consummationis qui gloriatur in Domino glorietur.

[3] De peccat. orig. cap. 24. Nro. 28.

[4] Arausic. II. can. 4—8. 14. 25, von welchen Bestimmungen noch jüngst Erzbischof *Manning* (in seinem Hirtenschreiben über das ökumenische Concil) bezeugt hat, dass dadurch die *zuvorkommende* Wirksamkeit der Gnade festgestellt werde, Milev. can. 4, Trid. sess. VI. cap. 5. 6. can. 3. Dazu nehme man den Brief des Papstes *Cölestin I.* (cap. 12), wo die *Neigung* unseres Willens zur Tugend, sowie überhaupt unsere *Mitwirkung* mit der Gnade für eine *göttliche* Wirkung erklärt wird (agit quippe in nobis Deus, ut quod vult *et velimus* et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei). Gerade aus dieser Nothwendigkeit unserer selbstthätigen Mitwirkung mit der Gnade folgert Papst *Innocenz I.* (ep. 181 inter Augustin.), dass auch unsere eigene Mitwirkung mit der Gnade eine Gnadenwirkung sei. Denn weil das auf der Gnade beruhende übernatürliche Sein vollkommener ist, als das durch unsere Geburt uns zu Theil werdende natürliche Sein, so hängt, wenn wir nicht einmal dieses uns selber verdanken, auch jenes unmöglich von einer Voraussetzung ab, die ausschliesslich unser eigenes Werk wäre, wie die *natürliche* Neigung zur Tugend. (Quid enim tam iniquum potest esse, tam barbarum, tam totius religionis ignarum, tam christianis mentibus inimicum, quam huic te negare debere quidquid in quotidiana gratia consequeris, cui te ipse confiteris debere quod natus

man sich durch die Wendung zu entziehen, dass sie ausschliesslich vom *Sünder* handeln; dieser nämlich, sagt man, befinde sich in einer ganz andern Lage, als der erste Mensch vor (oder: unabhängig von) der Gnade, indem er nicht wie dieser ad Deum conversus und folglich nicht unmittelbar empfänglich oder disponirt für die rechtfertigende und heiligmachende Gnade und auch nicht im Stande sei, diese Disposition von sich aus hervorzubringen.

3. Ob der Mensch bloss in Folge der Sünde oder seine Natur als solche unvermögend sei, sich aus eigener Kraft für die heiligmachende Gnade empfänglich zu machen.

Die Ansicht des hl. Thomas darüber ist nach seinen obigen Ausführungen nicht zweifelhaft. Folgert er das Unvermögen des Menschen, sich aus eigener Kraft für die Gnade empfänglich zu machen, aus ihrer *Uebernatürlichkeit*, so ist ihm dieses Unvermögen eben so wenig erst eine Folge der Sünde, als erst durch sie die Gnade etwas Uebernatürliches geworden ist. Wenn er ferner überhaupt die Nothwendigkeit einer Vorbereitung des Menschen auf die heiligmachende Gnade daraus ableitet, dass keine forma einem nicht dafür zubereiteten Subjecte mitgetheilt werden könne (praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita)[1]; so beweist dieser Grund ebenfalls, dass die geforderte Zubereitung oder Disposition derselben Ordnung angehören müsse, wie die Gabe selber, wofür sie den Geist empfänglich machen soll, und demgemäss ist die Disposition des menschlichen Geistes für die Gnade nothwendig selber eine *übernatürliche,* denn gleichwie das Gut, dessen er dadurch theilhaftig werden soll, seine Natur übersteigt, ebenso kann nur eine übernatürliche Disposition den Geist dafür empfänglich machen (omne, quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam)[2]. Uebersteigt also die heiligmachende Gnade die Natur

---

es? Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in te esse, qui te ut esses effecit!). Ist die Gnade, bemerkt *St. Leo* d. Gr. (ep. 1. cap. 3), das *Princip* unserer Gerechtigkeit, dann kann keiner von ihr unabhängigen oder *natürlichen* Tugend ein dem ihrigen *vorangehender* Einfluss darauf zugestanden werden, folglich kann auch von keiner *natürlichen Vermittlung* der Rechtfertigungsgnade, welche die nothwendige Voraussetzung ihrer Verleihung wäre, die Rede sein (quia non prius quisquam justificatur virtute, quam gratia, quae unicuique principium justitiae et bonorum fons atque origo meritorum est).

[1] 1. 2. q. 112. a. 2. [2] 1. p. q. 12. a. 5.

des ersten Menschen, so ist offenbar die geforderte vorläufige Disposition dafür *keine natürliche* Neigung seines Willens. Noch mehr. Der Lehre des hl. Thomas gemäss, worauf man uns verweist, ist die selbstthätige Bekehrung des ersten Menschen zu Gott im ersten Augenblick seines Daseins nicht ohne einen ursächlichen Einfluss auf seine Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade (in primo instanti creationis ad Deum conversus gratiam consecutus est). Wäre nun wirklich, wie man behauptet hat, „diese conversio (hominis naturaliter integri) ad Deum nichts Anderes, als die *natürliche* Neigung seines Willens zum bonum rationis", — so vermöchte der Mensch mittelst einer *natürlichen* Bekehrung seines Willens zum Gute der Vernunft die heiligmachende Gnade zu erlangen! Diese Folgerung aber ist ganz unstatthaft.

Um in Erfahrung zu bringen, ob dem hl. Thomas das Unvermögen des Menschen, sich aus eigener Kraft für die heiligmachende Gnade zu disponiren, nur die Folge einer Schwächung seiner Natur durch die Sünde sei, muss man die thomistische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade in den *Engeln* in Erwägung ziehen. Wenn eine *natürliche* Neigung des creatürlichen Willens wenigstens da, wo er noch nicht durch die Sünde von Gott abgewandt ist, seine Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade selbsthätig *vermitteln* soll; so muss eine Vermittlung dieser Art unzweifelhaft bei der Heiligung der Engel Statt gefunden haben. Allein gerade von ihnen läugnet St. Thomas ganz ausdrücklich, dass ihre *natürliche* Neigung zum Guten gleichsam die „Handhabe" gewesen sei, um damit ihre übernatürliche Güte zu ergreifen. Denn dieses konnte die natürliche Neigung der Engel nur dann sein, wenn sie auf dieselbe Güte, welche damit „ergriffen" werden sollte, gerichtet war. Dies war sie aber nicht. Denn die *natürliche* Neigung des creatürlichen Geistes, erklärt der englische Lehrer, geht nothwendig nur auf sein natürliches Gut, und damit sein Wollen auf ein übernatürliches Gut gerichtet sein könne, muss zuvor der creatürliche Wille durch ein übernatürliches Princip (die Gnade) dazu tüchtig geworden sein [1]. In Gemässheit dieses Grundsatzes will die thomistische Lehre verstanden werden, dass die Gnade den Engeln nach dem Grade ihrer natürlichen Vollkommenheit in grösserem oder geringerem Mass verliehen worden sei (secundum gradum naturalium angelis data sunt dona gratiarum).

---

[1] Ibid. q. 62. a. 2: Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam; et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta.

Diese natürliche Empfänglichkeit, welche bei den Engeln das Mass der Gnadenmittheilung bestimmt, ist kein Product ihrer eigenen Thätigkeit. Ihre Natur hat von Anfang an die Richtung auf ein übernatürliches Endziel durch Gott ihren Schöpfer erhalten, und auch die einzelnen Vollkommenheitsgrade innerhalb dieser Natur stehen in Beziehung auf verschiedene Stufen der Gnadenordnung, wozu sie Gott zu erheben beschlossen hat; gleichwie daher ein Baumeister die für den vornehmern Theil des Hauses bestimmten Steine mit erhöhter Sorgfalt zubereitet, so muss man auch annehmen, dass Gott einzelnen Engeln eine höhere natürliche Vollkommenheit in Gemässheit ihrer Vorausbestimmung zu einem höhern Grad übernatürlicher Güte verliehen habe [1]. Obschon ihnen daher die Gnadengaben nach dem Grade ihrer natürlichen Vollkommenheit zu Theil werden, so ist doch nicht diese selber die schliessliche Norm ihrer Austheilung, sondern das göttliche Wohlgefallen ist es, das ihnen diesen höhern Grad natürlicher Güte zu dem Zwecke verleiht, auf dass mit der höhern Stufe innerhalb der Gnadenordnung, wozu sie Gottes freier Entschluss vorausbestimmt hat, auch ihre natürliche Ausrüstung übereinstimme. Die höhere natürliche Vollkommenheit also, welche sie in Folge davon besitzen, zieht nicht den göttlichen Beschluss ihrer reichern übernatürlichen Ausstattung ursächlich nach sich, sondern setzt ihn vielmehr voraus und ist seine Wirkung. In dem Masse, als die Gnade der Engel, ist auch ihre Natur ein freies göttliches Geschenk, und die Uebereinstimmung *ihrer* Vollkommenheit mit dem Grade ihrer übernatürlichen Ausstattung ist nicht minder die Wirkung einer freien göttlichen Entschliessung, als die Berufung der Engel zu einem übernatürlichen Ziel [2]. Weil die Natur als solche eine *unmittelbare* Wirkung Gottes ist, so ist es möglich, dass ihre grössere oder geringere Vollkommenheit für die Gnadenaustheilung massgebend sei, ohne dass dadurch die Gnade aufhörte, ein freies göttliches Geschenk zu sein. Anders verhält es sich mit der

---

[1] Ibid. a. 6: Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur, ut puta si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturae fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

[2] Ibid. ad 1: Sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

natürlichen *Thätigkeit* der vernünftigen Creatur. Diese ist ihr eigenes Werk, und wenn sie daher die bestimmende Norm für die Ausscheidung der Gnade wäre, so verlöre diese die Eigenschaft eines freien göttlichen Geschenkes [1]. Auch die natürliche Verfassung der Engel selber ist an sich so beschaffen, dass dadurch die vollständige Uebereinstimmung ihrer natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheitsstufe möglich wird. Diese Möglichkeit ist bei keinem Wesen vorhanden, das, wie der Mensch, aus zwei verschiedenen Naturen zusammengesetzt ist. Bei einem solchen Wesen nämlich kann die Neigung seines höhern Bestandtheils durch die Neigung des niedrigern in ihrer Bethätigung gehemmt werden, und desshalb entspricht die Energie, womit sich der Mensch den geistigen Gütern zuwendet, vielfach nicht der Vollkommenheit seiner geistigen Ausrüstung. Die entgegengesetzte Neigung der Sinnlichkeit verhindert ihn, seine Geistesgaben in ihrer ganzen Vollkraft zu entfalten. Da bei den Engeln dieses Hinderniss wegfällt, so ist in Gemässheit ihrer grössern oder geringern natürlichen Vollkommenheit auch immer ihr Emporstreben zu Gott ein stärkeres oder schwächeres; nun ist aber bekanntlich auch bei den Menschen die Energie ihrer Bekehrung für das Mass der Gnadenmittheilung entscheidend; steht also bei den Engeln die Energie ihrer Bekehrung immer im richtigen Verhältniss zu ihrer natürlichen Vollkommenheit, welche bei den Engeln wegen ihrer rein geistigen Wesensbeschaffenheit durch kein Hinderniss in ihrer Bethätigung gehemmt wird, so entspricht das Mass ihrer Gnade und Glorie immer dem Grade ihrer natürlichen Vollkommenheit [2]. Insoweit aber, als die Bekehrung des Willens die *Vorbereitung* auf die Gnade bildet, ist sie bekanntlich dem englischen Lehrer keine natürliche Thätigkeit, sondern eine Gnadenwirkung, die Wirkung einer göttlichen Be-

---

[1] Ibid. ad 2: Actus rationalis creaturae sunt ab ipsa, sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae quam ex operibus.

[2] Ibid. in corp. art.: Apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

wegung des creatürlichen Geistes in der Richtung auf Gott [1]. Auch die Empfänglichkeit für seine Gaben ist eine Wirkung des hl. Geistes, der, wie es ihm beliebt, bald mehr bald weniger den creatürlichen Geist bewegt, seiner eigenen Thätigkeit zuvorkommend [2].

---

[1] Ibid. a. 2. ad 3: Tertia conversio est per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam, et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis.

[2] 2. 2. q. 24. a. 3. ad 1: Illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem.

Schluss.

Noch empfindlicher, als durch einen Verstoss gegen die katholische Wahrheit, wird durch die Unempfänglichkeit dafür, durch die Theilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit den auf ihre wissenschaftliche Erkenntniss gerichteten Bestrebungen gegenüber, die Sache der Kirche und das Heil der Seelen geschädiget. Wenn die Kirche (1 Joh. 5, 4) die zu ihrer Berufserfüllung nothwendige Kraft aus ihrem *Glauben* schöpft (haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra), so ist unstreitig die Glaubens*wissenschaft,* welche den Gegenstand des Glaubens aus den Offenbarungsquellen darlegt, auf die Wohlfahrt der Kirche von entscheidendem Einfluss und ein wesentliches Element im kirchlichen Leben. Der Glaube, lehrt der Apostel (Röm. 10, 14), bedingt nothwendig die Glaubenspredigt, diese ist aber ohne die Wissenschaft des Glaubens ganz unmöglich. Zu dem Zwecke, um in Verbindung mit dem hierarchischen Lehramt und in Abhängigkeit von ihm an der Erhaltung der kirchlichen Glaubenseinheit und an dem Ausbau des Leibes Christi auf ihre Weise mitzuarbeiten (Eph. 4, 11 ff.), empfangen von dem unsichtbaren Haupte der Kirche einzelne ihrer Glieder das Charisma der heiligen Wissenschaft, wodurch verhütet werden soll, dass wir Kindern gleich von jedem Wind der Lehre hin und her geworfen werden (ipse dedit quosdam doctores in aedificationem corporis Christi... donec occurramus omnes in unitatem fidei... ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae). Die ohne theologische Wissenschaft ganz unmögliche Zurückweisung ungebührlicher Lehren (Tit. 1, 9 ff.) erklärt der Apostel für eine heilige Pflicht (oportet redargui docentes quae non oportet), und von dieser Pflichterfüllung (2 Tim. 4, 2) darf uns die Befürchtung nicht zurückhalten, wir möchten vielleicht Manchen dadurch ungelegen sein (insta opportune, importune).

Das Schriftwort von dem schmalen Weg, der allein zum Leben führt, gilt auch von der theologischen Erkenntniss, wie unter den Kirchenvätern St. *Leo* d. Gr. mehr als ein Mal (z. B. serm. 25) und unter den Spätern *Petavius* irgendwo erinnert. Daher ist die Klage über die angebliche grosse Schwierigkeit der *thomistischen*

Lehre, wenn auch noch so übertrieben, immerhin eine Empfehlung derselben, ein unwillkürliches Zeugniss dafür, dass sie auf dem rechten Wege sei. Uebrigens ist gerade heutzutage, in Anbetracht der Bedürfnisse der Gegenwart und der dadurch geforderten theologischen Arbeit, welche zu den schwierigsten gehört, die es geben kann, eine ähnliche Geisteszucht, wie der hl. Thomas seinen Schülern auferlegt, überaus förderlich und geradezu nothwendig.

Damit die Theologie der Gegenwart, was man mit Recht von ihr erwartet, die so wünschenswerthe Ausgleichung der innerhalb des Katholicismus bestehenden Gegensätze wenigstens anzubahnen vermöge, muss sie vor Allem diese Gegensätze auf ihre tiefste Wurzel zurückführen, wobei es ihr nicht erspart bleiben kann, sich auf das so schwierige Gebiet der Principienfragen einzulassen. Es gilt wieder einzulenken in die vor etwa einem Jahrhundert (in Deutschland zuerst durch Stattler) verlassene Bahn der grossen theologischen Ueberlieferungen. Dieselben Quellen, woraus die alte Theologie ihre Kraft geschöpft hat, sollen auch für die neue Zeit nutzbar werden, und dass dabei insbesondere der hl. *Thomas* eine tiefer eingehende Beachtung finde, ist nicht allein wegen seines hohen Ansehens in der Kirche, sondern auch darum ganz angemessen, weil seine Lehre gerade über die heutzutage strittigen Punkte ein helles Licht verbreitet. Dabei aber handelt es sich um keine bestimmte Ordenstheologie, sondern die Lehre des hl. Thomas ist ein Gemeingut der Kirche, welche stets ihr besonderes Wohlwollen der Pflege thomistischer Studien zugewendet hat, und desshalb dürfte die Hoffnung nicht zu kühn sein, es werde auch in Deutschland den auf eine zeitgemässe Erneuerung dieser Studien abzielenden *wissenschaftlichen* Bestrebungen die aufmunternde Theilnahme kirchlicher Kreise nicht für immer entzogen bleiben. Einem Unternehmen wie diesem widerfahren nothwendig vielfache Anfeindungen, offene und versteckte. Weit entfernt davon, uns dadurch niederbeugen oder entmuthigen zu lassen, blicken wir vertrauensvoll in die Zukunft, in demüthiger Erwartung der Entscheidungen des ökumenischen Concils, wovon man sich ausser andern wohlthätigen Wirkungen auch eine regere Theilnahme an theologischen Dingen versprechen darf.







